LIBRARY OF PRINCETON
NOV 29 1901
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 752 .K62 1899
Koch, Max.
Der Ordo Salutis in der alt-
lutherischen Dogmatik

No.

Der ordo salutis
in der alt-lutherischen Dogmatik.

Druck von Hugo Wilisch in Chemnitz.

Der ordo salutis

in der

alt-lutherischen Dogmatik.

Von

Lic. theol. Dr. phil. **Max Koch.**

BERLIN.

Verlag von Alexander Duncker.

1899.

Druck von Hugo Wilisch in Chemnitz.

Seiner Schwester

der Frau Luise Konitzky, geb. Koch

in Bremen

in dankbarer Liebe gewidmet.

Inhalts-Übersicht:

Seite

Einleitung 1

I. Teil. Die Heilsordnung bei Quenstedt 5

Kap. 1. Der hyperphysische Prozefs der Heilsaneignung . 5

Kap. 2. Die Stellung des Glaubens in der Heilsordnung . 36

Kap. 3. Die Differenz mit der älteren Dogmatik in der systematischen Darstellung der Lehre 52

Kap. 4. Die Differenz mit der älteren Dogmatik hinsichtlich des Inhalts der Heilsaneignung 60

II. Teil. Die auf die Bildung des Dogmas von der Heilsordnung einwirkenden geschichtlichen Einflüsse 108

Kap. 1. Keine direkten Einflüsse seitens der neuen römisch-katholischen Scholastik 108

Kap. 2. Kein Einflufs seitens der reformierten Lehre von der Heilsordnung 111

Kap. 3. Die Entstehung des ordo salutis im Kampfe gegen unevangelische Lehren 141

III. Teil. Die letzten Gründe und die Folgen der zur Bildung der Heilsordnung führenden Entwickelung 177

Kap. 1. Die Verschmelzung von Metaphysik und Theologie 177

Kap. 2. Die Folgen der metaphysischen Deutung der Heilsaneignung 189

Einleitung.

In dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesu Christo stellt uns die Reformation ihre ebenso einfache wie einheitliche Heilsordnung dar. Zwar scheint es, als wenn die Offenbarung als objektive geschichtliche Thatsache dem Glauben als ihrer subjektiven Aneignung gegenübergestellt werden müfste. Allein die Offenbarung existiert als solche doch nur für den, der sie anerkennt, d. h. gläubig aufnimmt. Erst für denjenigen, welcher im Glauben gewifs ist, dafs ihm seine Sünden vergeben sind, und dafs er mit Gott in Gemeinschaft steht, ist es gewifs, dafs Gott in Christo in der Welt erschienen ist und sich in demselben offenbart hat. So lassen sich also Offenbarung und Glaube nicht trennen; erstere wird eigentlich erst im letzteren zur Offenbarung. Nun eignet aber der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo nicht nur die Sündenvergebung an, sondern er ergreift auch Gott selbst mit seinem überweltlichen Leben, das zum Prinzip der sittlichen Erneuerung des Gläubigen wird. Diese beiden, Sündenvergebung oder Rechtfertigung und Gottesgemeinschaft oder Besitz des heiligen Geistes, scheinen getrennt werden zu müssen; würde man sie identifizieren, so würde man sich bedenklich römisch-katholischen Anschauungen nähern. Beide müssen daher in der That auseinandergehalten werden. Das hindert jedoch nicht, dafs sie andererseits in der innigsten Verbindung mit einander stehen. Denn die Sündenvergebung hat gar keinen Sinn, wenn sie uns nicht den Zugang zur Gottesgemeinschaft öffnet und in uns nicht wenigstens den Vorsatz, in einem neuen Leben zu wandeln, hervorruft. Die Gottesgemeinschaft weiter kann nicht eintreten, wenn nicht die Schranke,

die die Sünde zwischen uns und Gott aufrichtet, fortgerissen ist; sie ist überdies, da wir auf Erden nie zu sündigen aufhören, beständig von der Vergegenwärtigung der sündenvergebenden Gnade Gottes abhängig. Obwohl also beide, Rechtfertigung und Gottesgemeinschaft, auseinandergehalten werden müssen und nicht mit einander identifiziert werden dürfen, so sind sie doch innig untrennbar mit einander verbunden. Es entspricht dieser Sachverhalt ja auch nur der Offenbarung, welche die Sündenvergebung und den Willen Gottes, in seinem Reiche mit den Gläubigen in Gemeinschaft zu treten, verkündigt.

Die Reformation fand nun bereits ein ausgebildetes Dogmensystem vor. Um den Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche zu wahren und um sich der Schwarmgeister andererseits zu erwehren, nahm sie einen grofsen Teil jener Lehren an, soweit dieselben nämlich nicht ihrem Grundsatze zu widersprechen schienen. Da zunächst jedoch das gröfste Interesse sich auf letzteren konzentrierte, so verhielt man sich in der ersten Zeit der Reformation gegen jene ziemlich gleichgültig. Dies änderte sich aber mit der fortschreitenden Lehrentwickelung. Für den Protestantismus ist die Gestaltung der Lehre von der gröfsten Wichtigkeit, da die göttliche Offenbarung die ihr entsprechende Frömmigkeit nur, wenn sie richtiges Verständnis findet, hervorbringen kann. So ergab es sich von selbst, dafs man allmählich den überlieferten Dogmen, die bereits eine ausgebildete Lehre enthielten, wieder mehr Interesse zuwandte. Namentlich wurden die Dogmen von der Person und dem Werke Christi — die Zwei-Naturenlehre und die satisfactio vicaria — zu Gegenständen eifriger Untersuchung. Es zeigte sich nun aber bald, dafs jene Lehren, die auf einem andersartigen Boden entstanden waren, dem protestantischen Grundsatze nicht ganz entsprachen und deshalb eines weiteren Ausbaus in dessen Sinne bedurften. Es lag dem evangelischen Christen alles daran, dafs in Christo Gott wirklich selbst in der Welt erschienen sei und sich ihm offenbart

habe, und dafs er im Glauben an diese Offenbarung in persönliche innige Gemeinschaft mit Gott selbst sowie mit dem erhöhten Christus trete. Dem schien aber das Dogma noch nicht recht zu entsprechen; indem es die beiden Naturen noch zu sehr auseinanderhielt, drückte es einmal nicht genügend aus, dafs im Menschen Jesus Gott selbst erschienen sei; sodann machte es die Gemeinschaft mit der in den Himmel erhöhten menschlichen Natur Christi fast unmöglich. Man erweiterte das Dogma deshalb dahin, dafs man auch die Eigenschaften der göttlichen Natur — vor allen Dingen die Allgegenwart — an die menschliche sich mitteilen liefs, infolgedessen beide enger verbunden wurden. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi bot weiter ein Mittel, um die Gnade Gottes gegenüber dem Sünder zu begründen; man konnte nun zwar zugeben, durch Christi Tod seien die Sünden der Menschheit gesühnt, aber doch einwenden, der Mensch sei trotzdem noch zur Erfüllung des ewig geltenden göttlichen Gesetzes verpflichtet. Um diesem Einwande zu begegnen und alles Verdienst des Menschen auszuschliefsen, wurde dieses Dogma dahin erweitert, dafs Christus nicht blofs für die Sünder gestorben sei, sondern auch für sie das Gesetz erfüllt habe. Wir sehen, die überlieferten Dogmen erhalten einen derartigen Ausbau, dafs sie dem evangelischen Grundsatze, der Christ werde allein in dem von Gott gewirkten Glauben der Sündenvergebung und der innigsten Gemeinschaft mit Gott und Christo gewifs, zu entsprechen scheinen. Allein der Glaube mufs uns nun doch mit dem ganzen Christus in Gemeinschaft bringen; damit ist gegeben, dafs er uns auch mit seinen beiden Naturen vereinigt. Es fragt sich nun aber, ob der Glaube, der mit der geschichtlichen Person Christi vereint, identisch sein kann mit demjenigen, der uns in Gemeinschaft mit seinen Naturen versetzt. Der erstere ergreift das geschichtliche Leben Christi und in ihm Gott; der andere sein göttliches und menschliches Wesen, auf Grund dessen er jenes Leben gelebt hat, also das, was hinter

der geschichtlichen Gottesoffenbarung liegt. Das, was er aneignet, scheint ja das wertvollere zu sein; es ist das Wesen Christi, erhält der Gläubige dessen Besitz, so scheint das geschichtliche Leben Christi verhältnismäfsig gleichgültig für ihn zu sein: der Besitz des Wesens Christi giebt ja auch Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, während das geschichtliche Leben nur unvollkommene Erscheinung des letzteren ist. Allein die Naturen Christi sind nun doch das hinter seinem geschichtlichen Leben Liegende, kann das, was sie ergreift, noch der Glaube sein? Wird es nicht vielmehr als eine im unbewufsten Leben sich vollziehende Funktion gedacht werden müssen? Man kann erwidern, dafs der Glaube, indem er mit dem geschichtlichen Leben Christi in Gemeinschaft versetzt, auch in eine solche mit den beiden Naturen trete und dafs demgemäfs letzterer Vorgang auch im bewufsten Leben stattfinde. Wir können diese Auskunft vorläufig billigen, müssen aber zwei weitere Fragen erheben. Wir haben bereits ausgeführt, dafs in den evangelischen Grundsatz noch ein weiteres Dogma, das von der stellvertretenden Genugthuung, unter Hinzunahme des stellvertretenden Gehorsams Christi aufgenommen wurde. Auch in diesen Begriffen handelt es sich um das geschichtliche Leben Christi; wenn der Glaube sich nun allein auf ihre Aneignung richtet, wie es in dem später fast allein gebräuchlichen Glaubensbegriffe der apprehensio meriti Christi der Fall ist, kann da noch die Vereinigung mit den beiden Naturen Christi im bewufsten Glauben stattfinden? Wir lassen die Beantwortung dieser Frage vorläufig bei Seite und wenden uns der anderen zu. Wir sagten bereits, dafs die Gemeinschaft mit den Naturen Christi wertvoller zu sein scheint als diejenige mit seinem geschichtlichen Leben. Wenn nun eine Ansicht, welche erstere höher stellt, sich durchsetzt, wird dann nicht letztere bei Seite gestellt oder gar verdrängt und damit eine andere Weise der Heilsaneignung angenommen werden? Und eine solche Ansicht scheint sich nun in der Entwickelung der lutherischen

Dogmatik durchgesetzt zu haben. Alle Umstände, unter denen die letztere stattfand, waren derselben günstig: der Charakter der schulmäfsigen Reflexion, den die lutherische Theologie immer mehr annimmt, hielt natürlicherweise die schweren Probleme, die diese Anschauung aufgab, für wichtiger; die Streitigkeiten über das Abendmahl führten auf sie hin; und vor allen Dingen sprach für sie ein sehr erhebliches Interesse der evangelischen Frömmigkeit, wie wir noch sehen werden.

I. Die Heilsordnung bei Quenstedt.

Der hyperphysische Prozefs der Heilsaneignung.

In der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts finden wir nun ein Lehrstück, das ganz von dieser Höherschätzung beherrscht ist. Es ist dasjenige von der unio mystica. Es ist dieses Dogma ein Glied in der sogenannten Heilsordnung,[1]) deren Entstehen mit dem Auftreten desselben — wenigstens in seiner schärfsten Formulierung — nahezu zusammenfällt. Die unio mystica scheint nun, da sie die Gottesgemeinschaft darstellt, das Central-Dogma der H. O. zu sein, ja die Heilsaneignung im eigensten Sinne des Wortes darbieten zu müssen. Beides ist nun, wie wir später sehen werden, nicht der Fall. Allein soviel ist jedenfalls sicher, dafs sie die Gottesgemeinschaft darstellen soll. Ihre Definition lautet bei Quenstedt,[2]) dessen Ausführungen über die H. O. als die ausführlichsten und gewissermafsen ab-

[1]) In den Werken der orthodoxen Theologie bis Hollaz findet sich die Bezeichnung ordo salutis für das Lehrstück der Heilsordnung nicht, vgl. Schröder, Die Lehre von der Heilsordnung. Stud. u. Krit. 1857. 703. Von Joh. Fecht haben wir eine Abhandlung de ordine modoque gratiæ. Rostock 1704, in der jedoch nur die Gnadenstufen (praeveniens etc.) sowie einige andere Fragen, so die Universalität der Gnade, behandelt werden. Zuerst finden wir die Bezeichnung wohl bei Jac. Carpov, theol. revel. dogm. 1737. 39. II. C. 3. (Herm. Schultz: der ordo salutis in der Dogmatik. Stud. u. Krit. 1899 III. 366.) Bei J. L. Baumgarten finden wir die Bezeichnung Theses theol. 1746, 167 b. Evangel. Glaubenslehre 1760. II. 675.

[2]) Theologia didactico-polemica. Leipzig 1796.

schliefsenden wir unserer Betrachtung zu Grunde legen: Unitio fidelium cum Deo mystica est actus gratiæ Spiritus sancti applicatricis, quo substantia hominum instificatorum atque fidelium anima et corpore substantiæ sanctissimæ Trinitatis et carnis Christi mediante fide, Verbo inprimis Evangelii et Sacramentorum usu accensa, vere, realiter et arctissime, impermixtibiliter tamen, illocaliter et incircumscriptive coniungitur, ut facta spirituali communicatione, Deus familiariter et constanter praesens sancta operetur: fideles Deo et redemptori suo, ad gloriam maiestatis divinae coniuncti per mutuam immanentiam vivificae facultatis et omnium Christi beneficiorum participes facti, de praesentissima gratia amoreque paterno et subsecutura gloria certiores redditi in statu filiorum Dei atque unitate fidei et charitatis cum reliquis corporis mystici membris perseverent, aeternumque salventur. III. $622_{,2}$. Machen wir uns zunächst den Begriff der Substanz klar. . . . Subsistendi ratio est, qua Ens non inest alteri seu Subiecto, sed per se et in se re vera proprium esse habet. Quod Substantiam dicimus.[1]) Substanz ist also das, was eine selbständige, sich selbst normierende Existenz hat im Gegensatz zum Accidenz, das immer an einer solchen existiert, aus ihr emaniert und an ihr seine Norm hat. Diese selbständige Existenz hat freilich nicht aus sich selbst ihren Ursprung, das kommt nur einer Substanz, der göttlichen zu, welcher gegenüber daher alle kreatürlichen Substanzen nur eine relative Selbständigkeit haben, sodafs Gott allein im eigentlichsten Sinne des Wortes das Prädikat Substanz zukommt, a. a. O. I. 220 f., II. 13. 16 Primo autem subsistit non ratione originis excludendo causam efficientem, quasi nulla substantia effective sit ab alio, sed a se ipso potius subsistat, sed ratione constitutionis excludendo quodcunque aliud praeterea, quae Essentiam constituunt: quod scil. aliud Ens ad constituendam vel sustentandam substantiam non concurrat praeter substantialia prin-

[1]) Calov, Scripta Philosophica. Lübeck 1651. Metaphysica Divina, II. 15. — Pars generalis der Metaphysica wird mit I., Pars specialis mit II. citiert.

cipia vel ipsammet Essentiae rationem . . . Cal. Metaph. II. 18.[1]) Wir werden hiernach unter Substanz des Menschen das eigentlichste Wesen desselben zu verstehen haben, welches nach seinen eigensten Prinzipien ein in sich ruhendes und abgeschlossenes Wesen konstituiert und dadurch eben das, was wir Mensch nennen, zu stande bringt.

Was bedeutet dieses eigenste Wesen des Menschen aber? Wir müssen zunächst von demselben abstrahieren die Accidenzen, den Intellekt, den Willen, die Quantität des Körpers. Was bleibt da nun aber für dasselbe übrig? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, zunächst das Verhältnis zwischen Substanz und Accidenz festzustellen suchen, was freilich seine grofsen Schwierigkeiten wegen mannigfacher Unklarheiten hat. Das Accidenz wird definiert bei Cal. Metaph. II. 141: Accidens est Ens, quod non subsistit, sed in substantia suam essentiam habet. Wenn es nun heifst ib. 146 quod (accidentia) ordine naturae substantiam consequantur, et ex ea redundent ac resultent e natura subiecti, sive immediate, sive mediate et interventu aliorum accidentium . . . . cf. c. I. 197, so scheinen hiernach die Accidenzen ihrem eigentlichen Wesen nach in der Substanz mit beschlossen zu sein.[2]) Darauf weist auch hin, dafs Wille und Intellekt potentiae animae essentiales genannt werden, freilich nur generaliter. a. a. O. I. 298. 201. 216. Es erhebt sich hier freilich die Frage, wie sich z. B. ein solches in der Substanz des Menschen beschlossen liegendes Wesen des Intellektes von dem Intellekt als Accidenz

[1]) Jac. Martini, Exercitationes Metaphys. 1608. I. 83: Et quemadmodum substantia natura sua magis accedit ad id, quod vere est, quam accidens: ita necessario colligitur, aliquid esse Ens primum, quod re vera sit, et in quo existat ipsa Essendi plenitudo. F. G. Frank, Geschichte der protest. Theologie. Leipzig 1862. I. 181. vgl. Jac. Martini, Vernunftspiegel. Wittenberg, Ausg. von 1618. 581: Gott ist das Ens modo eminentissimo, im Vergleich zu den Kreaturen, daher *ὑπερούσιος* zu nennen.

[2]) Zabarella, liber de animae facultatibus: Cöln 1594. 701. . . hanc potentiam (scil. facultatem operandi) sive aptitudinem praesupponere in eadem aliam naturam priorem quam insequatur. — Cal. a. a. O. I. 197. (Essentia). . . principium primum et radicale omnium proprietatum et operationum, quae rei conveniunt.

unterscheidet. Vielleicht können wir den Unterschied uns so denken, dafs unter dem ersteren nur die in der Substanz liegende Intellekts-Potenz, unter dem anderen dagegen das auf dieser basierende und aus ihr hervorgehende Substrat der Denkakte zu denken ist.[1]) Jedenfalls geht aus allem diesen hervor, dafs wir die Accidenzen nicht vollständig von der Substanz abstrahieren dürfen; sie schliefst deren Potenzen mit in sich.[2]) Aber selbst, wenn wir nun diese Potenzen in den Begriff der Substanz mit aufnehmen, so wird derselbe uns damit nicht klarer. Was bedeuten denn diese Potenzen des Intellekts und Willens? Jedenfalls mufs von allen Akten derselben, ja von diesen Accidenzen selbst als Denk- oder Willensvermögen abgesehen werden. Und weiter, jene Potenzen erschöpfen noch nicht den Inhalt der Substanz, denn mit ihnen ist noch nicht das gegeben, quod proprie per se et in se subsistit, das seine ureigensten Prinzipien hat, aus denen jene erst fliefsen.[3]) Es handelt sich ja um die Substanz des ganzen Menschen, der Seele und des Körpers, um das, kraft dessen jener zu einem selbständigen, in sich abgeschlossenen Wesen wird. Aber was ist jenes eigenste Wesen? Es mufs dabei von der Quantität des Körpers abstrahiert werden, wie auch von seiner Sichtbarkeit — alle Substanzen sind unsichtbar a. a. O. II. 26 —, ferner von den Akten des Intellekts und Willens und der Triebe, ja von diesen selbst; nur das hinter ihnen liegende kommt in Betracht. Was werden wir aber von diesem

---

[1]) Cal. a. a. O. II. 155. Accidentia, quum manent e Substantiae essentia, aliquam potentiam passivam supponunt.

[2]) Wenigstens dürfen die Accidenzen, soweit sie proprietates essentiales sind, nicht von der Substanz getrennt werden. Denn jede proprietas essentialis fliefst aus einem „principio essentiali sui subiecti.“ C. Timpler Metaphys. Syst. Steinfurt 1604. 303 f.

[3]) Schwierigkeiten bietet auch das Verhältnis dieser in der Substanz liegenden Potenzen zur Substanz selber, namentlich bei derjenigen des Menschen. Denn diese ist, da sie Form ist, substantia simplex, et nullas habet essentiales partes. Zabarella a. a. O. 739. Also Teile derselben dürfen sie jedenfalls nicht sein.

nach allen Abstraktionen noch aussagen können? Nur, daſs es eben das eigenste Wesen des Menschen ist, das seiner Erscheinung zu Grunde liegt. Dieser Begriff scheint unendlich viel zu fassen, er scheint die äuſsere Erscheinung des Menschen, seine einzelnen konkreten Denk- und Willensakte weit an Wert zu übertreffen. Denn in ihm haben wir ja erst die eigentliche Wahrheit des Menschen, das, worin er wirklich existiert, während jene in beständiger Veränderung begriffen und bald ein Sein, bald ein Nichtsein sind. In ihm müssen wir zugleich die letzten Gründe dafür suchen, daſs der Mensch, sowohl als Mensch überhaupt wie auch als einzelnes Individuum, so und nicht anders beschaffen ist; von ihm aus normiert sich das geistige Leben und äuſsere Aussehen desselben. So scheint der Begriff der Substanz, des eigentlichsten Wesens des Menschen, einen ungemein reichen Inhalt zu haben und doch, — wenn wir erwägen, daſs er von der äuſseren Erscheinung des Menschen abstrahiert, von allen seinen konkreten Denk- und Willensakten, was sagt er dann noch aus: nur, wie wir bereits sagten, daſs ein eigentlichstes Wesen des Menschen vorhanden ist. Kann er aber überhaupt mehr aussagen?

Bei seiner Bildung ist von allem Konkreten der Erscheinung abgesehen worden, da dieses wandelbar ist und deshalb nicht das eigentliche Wesen derselben sein kann. Nun kennen wir aber von der Erscheinung nur ihre konkreten Äuſserungen, daſs diesen ein eigentliches Wesen zu Grunde liegt, ist ein Schluſs, der aus dem Dasein der Erscheinung gemacht wird. Denn die Erscheinung wäre nicht vorhanden, wenn sie nicht ein gewisses Etwas, ein Sein wäre. Während weiter alle konkreten Äuſserungen des Dinges dem Wechsel unterworfen sind, bleibt es gewiſs, daſs es ein Etwas ist, daſs es ein Sein hat, erst mit dem Aufhören seiner Existenz hört auch dieses auf. Ebenso läſst sich jeder einzelne Intellekts- oder Willensakt als nicht vorhanden denken, da er ja immer durch neue abgelöst wird, desgleichen die jedesmalige Quantität des Körpers, da an

ihre Stelle immer eine neue tritt; dagegen läfst das Sein des Dinges sich nicht fortdenken, es würde damit zugleich das Ding fortgedacht werden. Es ist hieraus leicht ersichtlich, dafs das Sein zu dem eigentlichsten Wesen des Dinges gemacht wird. Nun ist aber, wie wir sehen, das Sein ursprünglich eine Aussage darüber, dafs das Ding als solches existiert, ein gewisses Etwas, ein Sein ist; wird es nun zum eigentlichsten Wesen desselben gemacht, so wird über den Begriff des Seins gar nicht hinausgegangen. Der Substanzbegriff ist also nur eine Aussage über das Sein des Dinges als solches, dafs dasselbe nämlich per se und in se existiert; wird daher, wie es beim Begriff der Substanz des Menschen geschieht, von allen konkreten Intellekts- und Willensakten, von der Quantität des Körpers abstrahiert, so können wir nur eine Aussage über das Sein als solches erhalten, wie denn die Substanz nur ein Modus des Seins, nämlich der Modus des per se et in se existierenden Seins ist.

Dafs das Sein, wenn es Aussagen über das Wesen der Dinge machen soll, nur zu solchen über sich selbst kommt, zeigt uns auch eine Betrachtung der Wissenschaft, die sich mit dem Sein als solchem beschäftigt: der Metaphysik. Calov hat ihr ein Werk, die Metaphysica divina, gewidmet, auf das wir bereits wiederholentlich rekurriert haben. Und der Ausdruck Substanz, der in der unio mystica, der Krönung der H. O., eine solche Rolle spielt, zeigt uns schon, welche Bedeutung der Metaphysik, die er die Königin der Wissenschaften nennt, zukommt. Es dürfte nicht unangemessen sein, wenn wir durch die Betrachtung des Objektes und des Zweckes, den er derselben zuweist, eine Bestätigung und Verdeutlichung des oben Ausgeführten suchen. Das Objekt der Metaphysik ist das Seiende, soweit es das Seiende ist. Und zwar wird dieses Objekt folgendermafsen expliciert: Ens sesundum Essentiam et quidditatem communissimam proprium Obiectum esse. Innuit itaque 1. Ens in abstracto et universali et excludit Entia in particulari. . . 2. Ens qua Ens innuit summam abstractionem Metaphysicae, quae

secundum indifferentiam ab omnibus quaecunque Entis nomen merentur. . . Sane concedimus Obiecto Metaphysicae abstractionem (non quidem ut formalem eius rationem, sed ut medium provehens Ens in statum obiectivum) sed praecisivam, sed indifferentiae, sed secundum rationem solum, qua Ens plane immune est a conditionibus ad determinatam quidditatem restringentibus, et sub notione generalissima tantum concipitur. I. 159 ff. Es sei hier gleich der Zweck der Metaphysik beigefügt. Absolutus finis est Entis cognitio et eorum, quae huc spectant terminorum scil. universalissimorum, distinctionum communissimarum, principiorum summorum, una et conclusionum communissimarum nec non expressiorum essendi rationum. 166. Nach diesen Explikationen hat es also die Metaphysik lediglich mit dem Begriff des Seienden als solchen zu thun, mit dem allgemeinsten aller Begriffe: occupatur circa Ens qua Ens, non circa omne Ens heifst es dort weiter.[1]) Wenn das Seiende nun aber als ein Begriff für sich betrachtet wird, können dann die darüber gemachten Feststellungen auf das Wesen oder Sein der einzelnen Dinge übertragen werden, wie es die zweite Stelle verlangt? Nun heifst es allerdings, dafs das Ens qua Ens die höchste und also letzte Abstraktion von allem, was den Namen eines Ens verdient, sein soll, woraus ein Recht der Anwendung der aus einer Betrachtung dieses allgemeinsten Begriffes gewonnenen Prinzipien etc. auf das Einzelsein hergeleitet werden könnte. Aber wie kommt nun diese Abstraktion zu stande, aus der der Begriff des Seienden gewonnen wird? Von ihr wurde gesagt, dafs sie nicht die ratio formalis des Ens wäre, sondern nur das medium provehens Ens in statum obiectivum. Das heifst aber, das Seiende empfängt nicht aus dieser Abstraktion

---

[1]) Scheibler: opus metaph. Marburg 1636. 2. Ausg. I. 37,2. Igitur Ens, qua Ens est, esto subiectum Metaphysicae. . .

[2]) ibid. 38. Debet igitur Metaphysica occupari in cognoscendo Ente, in quantum tale est, h. e. in investiganda et contemplanda adeoque scientifice tractanda ipsa entis essentia.

seinen Begriff, sondern dieselbe ist nur das Mittel, ihn, der schon anderweitig feststeht, zu einem Objekte der Betrachtung zu machen, indem sie nämlich lehrt, von allen konkreten Bestimmungen der Dinge abzusehen und nur auf ihr Sein zu achten. Es soll nämlich diese Abstraktion gemäfs der Art sein, nach welcher Ens plane immune est a conditionibus ad determinatam quiddidatem restringentibus, sie soll also von allen Bedingungen, die ein bestimmtes Einzelwesen für den Begriff des Seienden geben könnte, absehen lehren. Danach scheint dieser Begriff ein a priori festzustellender zu sein, der sodann vermittels jener Abstraktion an die Einzel-Dinge herangebracht würde. Darauf scheint es auch hinzuweisen, wenn bei der Descriptio Entis behauptet wird 255: Ens est generalissimum illud, quod ceu notissimum omnium primo cognoscitur. Wie das Ens zuerst erkannt wird, wird nachher so beschrieben: . . . res singularis, quaecunque oblata ad cognoscendum, quum antehac nunquam cognita, ante omnia actu sistit sese menti nostrae sub Entis notione saltim confuse: ut primo cognoscam Ens esse, quod obicitur. Haec n. intellectus nostri indoles est, ut ordiatur a communissimis et ita consequenter ad adaequatam rerum notionem descendat.[1]) Hiernach ist also der Begriff des Ens ein solcher, der vor aller anderen Erkenntnis, die wir von einem Dinge haben, festgestellt wird. Es wird dadurch die Aussage von dem Dinge, dafs es ein Seiendes ist, als etwas vollständig Selbständiges neben solche von den übrigen Eigenschaften gestellt. Durch diese Abstraktion von, oder besser gesagt, durch dieses Noch-Nicht-Achten auf die konkreten Eigenschaften, wird nun das Ens in den status obiectivus gestellt; die ratio formalis der Bildung des Begriffes desselben ist dagegen jene Anlage des Intellekts vom Allgemeinsten zu beginnen. Kann nun aber der so gewonnene Begriff des Seienden irgend etwas

[1]) Scheibler a. a. O. 39,2. Nempe naturaliter et quivis fere rusticus potest aliquo modo intueri, omnes res esse aliquid, et non prorsus nihil, h. e. esse Entia. vgl. Martini a. a. O. 579 f.

über das Wesen des Dinges aussagen? Wir müssen es verneinen, er steht ja mit den übrigen Eigenschaften desselben in keiner Verbindung, oder doch nur insofern, als er aussagt, dafs der Komplex derselben als ein Etwas existiert. Dieses Etwas schliefst allerdings die ganze konkrete Fülle des Wesens des Dinges in sich. Indem aber der Seinsbegriff von dieser abstrahiert und nur die angeblich zuerst entstehende Erkenntnis, dafs das Ding als ein Etwas existiert, berücksichtigt, so kann er uns von dem Wesen des Dinges im Grunde genommen nichts sagen, sondern nur von dem von allem Konkreten absehenden Sein desselben als solchem. Und gilt dies von dem Sein der Einzeldinge, so wird es in mindestens demselben Mafse mit dem Seinsbegriff der Metaphysik der Fall sein. Derselbe wird von oben herunter gebildet, er soll das Sein in der höchsten Abstraktion darstellen ohne Rücksichtnahme auf die Einzeldinge. Er mufs notwendig a priori gebildet werden, denn wie soll ein solcher Begriff, der für alle Dinge die allgemeinsten Prinzipien liefern soll, von diesen abgezogen werden? Er mufs daher samt seinen Prinzipien an die Dinge von aufsen herangebracht werden, wie denn wohl auch jene Aussage, dafs wir vom Ding zuerst seines Seins gewifs werden, daher stammt. Um so weniger kann er daher irgend welche Aussagen über das Wesen des Dinges liefern; er tritt vielmehr neben die konkrete Fülle desselben als eine besondere Feststellung über das Ding hinzu, und zwar über sein Sein als solches, die von anderswoher an dasselbe herangebracht wird.[1])

[1]) G. Frank. a. a. O. I. 377. „Die Metaphysik als die Wissenschaft vom Sein als solchem setzte das Sein und seine Erkennbarkeit einfach voraus. Das Ens kann nicht exacte definiert werden, sondern nur umschrieben werden als das, was essentia hat und essentia wiederum ist das, wodurch das ens ist, was es ist. Sein Inhalt wird nicht durch specifische Differenzen gefunden, sondern durch allgemeine, jedem Ens zukommende Aktribute, transcendente Affektionen auseinandergelegt. Mit jedem Ens ist sofort gegeben seine Einheit, Wahrheit und Güte.“ Man kann doch nicht recht sagen, dafs diese Affektionen des Seienden sein Inhalt sind. Sie sind nur Forderungen, die man an jedes Seiende zu stellen hat, über seinen Inhalt, über das, was es ist, sagen sie nichts aus.

Im Substanzbegriff nun, von dem wir ausgegangen sind, handelt es sich nicht um das Seiende schlechthin, sondern um eine beschränkende Modifikation desselben, insofern als der Substanzbegriff nur auf diejenigen Dinge angewendet werden kann, die ein durch und in sich selbst bestimmtes Sein haben. Durch diese Bestimmung des Seins wird aber ein mehr konkretes Element an dasselbe herangebracht, wie denn auch die Substanz sowohl wie die Accidentien unter der minor Entis abstractio behandelt werden. Und in der That sehen wir ja an jedem konkreten Dinge, dafs es einerseits eine selbständige Existenz hat und andrerseits sich in gewissen aus ihm hervorgehenden und von ihm abhängigen Äufserungen auswirkt, die bald sind, bald nicht sind. Wir sahen nun aber, dafs das Sein neben den konkreten Inhalt der Dinge als etwas Selbständiges und von aufsen Herangebrachtes tritt. Wenn nun dieses Sein durch Verbindung mit jenen mehr konkreten Aussagen zur Substanz des Dinges gemacht wird, was kann dann nur die Folge sein? Die nunmehrige Substanz, das eigentlichste Wesen des Dinges ist nicht ein von demselben abstrahierter, sondern ein vorher gebildeter und an dasselbe herangebrachter Begriff, der neben dasjenige, was dem Dinge eigentümlich ist, tritt, ohne mit demselben irgend welche Verwandtschaft zu haben. Zugleich wird notwendig dieses Eigentümliche zum Accidenz, ein Drittes giebt es nicht. Dadurch wird nun gerade das, was das einzelne Ding in seiner Eigentümlichkeit zu konstituieren scheint, von dessen eigenstem Wesen getrennt. So sehen wir, dafs beim Menschen Intellekt und Wille zu Accidenzen werden. Nun sollen zwar die Accidenzen aus der Substanz emanieren, sie scheinen also potenziell in derselben vorhanden zu sein, wie wir bereits sagten. Allein welche Beziehung soll zwischen Erkennen und Wollen und der Substanz, deren Begriff ja nur vom Sein als solchem etwas aussagt, bestehen? Allerdings ist auch ein Accidenz ein Seiendes, wenn es auch das Sein nicht wie die Substanz aus sich selbst hat.

Doch auch von diesem Sein gilt sonst derselbe Begriff wie der des Seins der Substanz, auch hier tritt das Sein neben die konkreten Merkmale des Dinges. Letztere werden dadurch gewissermafsen wieder zu Accidenzen. Wir sagen „gewissermafsen", denn das Accidenz darf ja eigentlich kein Accidenz haben.[1]) Dieses Sein der Accidenzen des Menschen, des Intellekts und Willens, der Quantität des Körpers, könnte nun wohl aus der Substanz emanierend gedacht werden, denn sein Begriff ist, wie gesagt, abgesehen von seiner Abhängigkeit derselbe. Aber wie soll dasselbe zu den konkreten Intellektsakten etc. in Beziehung treten? Was hat sein Begriff mit diesen zu thun? Wir sehen, der metaphysische Begriff des Seins, der an den Menschen herangebracht wird, will mit den konkreten Verhältnissen und Äufserungen desselben keine oder eine doch nur ganz äufserliche Verbindung eingehen.[2])

---

[1]) Jedoch nicht alle Metaphysiker haben diese Anschauung. Nach Timpler a. a. O. 308 können auch die Accidenzen Accidenzen haben, wie er denn überhaupt dieselben selbständiger zu stellen scheint. cf. 513. Substantia non constituit essentiam Accidentis. Doch gilt dies nicht von den proprietates essentiales. S. o.

[2]) Das sehen wir auch an dem Sein, aus dem die sündigen Akte des Willens und Intellekts hervorgehen sollen, der Erbsünde. Denn für ein Sein wird sie doch schliefslich von der Wittenbergschen Richtung genommen, wenn es auch heifst, dafs sie nichts Positives, oder doch nur im uneigentlichen Sinne ein solches sei. Calov, Met. I. 226. Andrerseits soll sie aber doch eine Entitas moralis sein; ihr Begriff ist also durchaus unklar, was auch Musaeus rügt. A. E. 229 ff. Dieselbe darf nun nicht — nach dem oben angeführten Grundsatze — Accidenz des Willens und des Intellekts sein, sie mufs vielmehr ein solches an der Substanz des ganzen Menschen bilden. Als Accidenz mufs sie aber letzterer inhärieren, wie denn auch zugegeben wird, dafs das peccatum originis tief in das Wesen des Menschen eindringe, wenn es auch von demselben getrennt gehalten werden müsse. Calov a. a. O. I. 78. Da erhebt sich die unlösbare Schwierigkeit, wie denn das Böse in die Substanz eingedrungen ist, ohne dieselbe, zu der nichts hinzugesetzt und von der nichts weggenommen werden darf, zu zerstören. Aber vor allen Dingen erhebt sich hier die Frage: es sollen doch aus Willen und Intellekt die sündigen Akte hervorgehen, und trotzdem steht das Substrat des Sündigens nicht zu ihnen im accidentellen Verhältnis, sondern zu der Substanz, die gerade nach

In der unio mystica wird nun eine metaphysische Deutung auf das Objekt des Heiles, Christus, wie auf das Subjekt der Heilsaneignung, den Menschen, angewendet. Die Substanz der Trinität und Christi (auch seines Leibes) soll in ihr mit der physischen (wie es an andrer Stelle heifst, vgl. Quenstedt III. 619,1. 614,2. 623,2.) Substanz des Gläubigen auf geheimnisvolle Weise verbunden werden. Wir sahen, dafs der Substanzbegriff von allen Intellekts- und Willensakten, ja vom Intellekt und Willen als Accidenzen abstrahiert. Die mystische Vereinigung kann demgemäfs weder im bewufsten Leben und also auch nicht im Glauben stattfinden, noch kann ihr Objekt das geschichtliche Leben Christi und die in ihm enthaltene Gottesoffen-

---

der orthodoxen Ansicht nicht Sitz der Sünde sein soll. Wir sehen, wie spröde gegen alles Konkrete die Seinsbegriffe sich verhalten. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich auch hinsichtlich der iustitia originalis und des göttlichen Ebenbildes, wenn dieselben unter die metaphysische Kategorie des Accidenz gestellt werden. Als solches durften sie nicht Accidenz des Intellekts und Willens sein: es heifst daher auch bei Quenstedt II. 21,2. (Imago Dei fuit) concreata humanae substantiae integritas et perfectio, ac proinde in categoria qualitatis collocanda. Andrerseits wird es aber wie folgt beschrieben II. 24: Imago et similitudo Dei primario ac principaliter posita fuit respectu mentis seu intellectus in excellente Dei rerumque divinarum cognitione . . . respectu . . . voluntatis in plena ad summum bonum inclinatione etc. Die Erkenntnis und Neigung müssen doch unbedingt aus Willen und Intellekt hervorgehen, also Accidenzen derselben sein. Ein Unterschied, der zwischen imago Dei und iustitia originalis II. 2,2 gemacht wird, könnte vielleicht helfen, indem ersteres zur Substanz, letzteres zu den Accidenzen genommen würde, allein dann ist die katholische Vorstellung davon da. Ähnliche Schwierigkeiten bieten sich hinsichtlich der Freiheit des Willens. Nach Balthas. Meisner Philosophia sobria. Jena. Ausg. 1655. III. 51 ist dieselbe respectu essentiae nichts anderes als der Wille. Die vires libertatis dagegen non voluntati ipsi, quippe accidenti, sed animae, voluntate tamen mediante inhaerent. Es ist nicht einzusehen, was für ein Unterschied zwischen der Freiheit und ihren Kräften sein soll. Man sollte meinen, sie bestände in letzteren. Mit der Behauptung, dafs ein Accidenz den Besitz eines anderen vermittele, suchte man überhaupt um die Schwierigkeiten herumzukommen, aber es wird dadurch, wie wir sehen, nur Unklarheit hervorgerufen. Dafür, dafs die metaphysischen Deutungen des Ebenbildes und der Erbsünde in keiner Weise genügen, vergl. Gass. Gesch. d. prot. Dogmatik. Berlin 1854. I. 287. Preger. Flacius Illyricus. Erlangen 1859. II. 406.

barung sein. Es ist also der Schwerpunkt des religiösen Erlebnisses in die hinter dem bewufsten Leben liegende Vereinigung der göttlichen und menschlichen Substanz verlegt; das gnadenreiche Walten Gottes im Gläubigen, die Teilnahme an den Wohlthaten Christi, die Gewifsheit der väterlichen Liebe Gottes, sie sind, wie wir aus der oben gegebenen Definition ersehen können, zur Folge der Verbindung der Substanzen geworden. Es tritt auch hier wie bei aller Anwendung der Metaphysik ein, dafs das konkrete Leben neben den Seinsbegriff tritt, welcher dasselbe bei Seite drängt. Wir finden hier jedenfalls nicht mehr den Glauben, der mit der geschichtlichen Gottesoffenbarung vereinigt; an seine Stelle ist ein mystisches Ereignis getreten, das sich im unbewufsten Leben vollzieht.' Mit der metaphysischen Deutung der Gottesgemeinschaft wird also thatsächlich eine andere Weise der Heilsaneignung angenommen.

Doch es heifst nun, dafs die Substanz der Gerechtfertigten und Gläubigen mit der göttlichen Substanz verbunden werden soll. Es mufs mithin Glaube und Rechtfertigung bereits vor der mystischen Vereinigung vorhanden sein. Und in der That gehen in der H. O. die Stufen der regeneratio und conversio, in denen der Glaube verliehen wird, sowie die iustificatio der unio mystica voran. Auch dies scheint unsre Wahrnehmung zu bestätigen, dafs die Gottesgemeinschaft nicht durch den Glauben zu stande kommt. Bevor wir aber den Begriff desselben, sowie sein Verhältnis zur unio mystica feststellen, betrachten wir die Stufen der H. O., die von der Entstehung des Glaubens handeln, die regeneratio und conversio nebst der vocatio. Vielleicht erhalten wir aus ihnen schon etwas Aufklärung über jenes Verhältnis. An diese Erörterung knüpfen wir dann sogleich eine Besprechung der habilitas *ὑπερφυσική*, die der Glaube für die unio mystica verleiht, der renovatio und der poenitentia, da, wie wir sehen werden, es in denselben sich ebenso wie in den beiden

ersten Stufen um die Eingiefsung übernatürlicher Kräfte handelt, deren zusammenhängende Betrachtung wünschenswert ist. Doch vor dieser Untersuchung müssen wir uns über die Fähigkeiten, die dem Unwiedergeborenen für geistliche Dinge noch zugestanden werden, klar werden.

Nach Quenstedt sind weder im Intellekte, noch im Willen irgendwelche Kräfte in Bezug auf rein geistliche Dinge vorhanden: der menschliche Intellekt im Stande der von der Sünde verdorbenen Natur leidet an solcher Blindheit und Unwissenheit, dafs er durch seine natürlichen Fähigkeiten nicht einmal die Worte des heiligen Geistes (in der Schrift) in ihrem wahren und von ihm beabsichtigten Sinne verstehen kann, noch um vieles weniger aber ihren Zusammenhang und ihre Zusammensetzung. So können Nichtwiedergeborene selbst den wahren äufseren und historischen Sinn z. B. des Satzes: Die Jungfrau gebiert Jesum Christum, Gottes Sohn etc. nicht genügend fassen, ja die menschliche Vernunft sieht solche Glaubensmysterien für eitel Thorheit an. II. $179_{,2}$. Deshalb ist auch die äufsere und historische Erkenntnis des wahren Sinnes der Behauptungen der biblischen Bücher, die die Glaubensmysterien überliefern, bereits ein Werk der zuvorkommenden Gnade, nicht der natürlichen Geisteskräfte. Ebenso ist es bereits eine Wirkung der Gnade, wenn Sehnsucht empfunden wird nach der Predigt und Belehrung aus dem Wort. Wenn das Wort also auf den natürlichen Menschen wirken soll, so findet es zunächst in demselben gar keine Fähigkeit auch nur zu seinem buchstäblichen Verständnisse, es mufs erst hierzu übernatürliche Kräfte hervorbringen. III. $496,_2$ u. $502,_1$. Und zwar mufs letzteres als die Einschaffung von etwas vollständig Neuem angenommen werden. Denn die Kräfte des Intellekts und Willens zum Begreifen und Wollen geistlicher Dinge sind nicht nur eingeschlummert, geschwächt oder gebunden, sondern sie sind beim Falle vollständig verloren gegangen. II. 178. Ja noch mehr, selbst für die Einschaffung solcher übernatürlichen Kräfte ist der

Mensch nicht ohne weiteres fähig. Es heifst in der Besprechung der Augustinischen Gnadenstufen (III. 494—97), dafs vor der Hervorbringung der cognitio litteralis erst die inidonëitas naturalis für Geistliches fortgeschafft werden mufs. Wir werden diese inidonëitas als Unfähigkeit für die Aufnahme geistlicher, übernatürlicher Wirkungen aufzufassen haben. Es mufs also, können wir sagen, ehe es zur Einschaffung übernatürlicher Kräfte kommen kann, erst ein geeigneter Boden für diese gebildet werden, es mufs, wie Calov es ausdrückt, die facultas non repugnantiae eingeschaffen werden. Also selbst die Fähigkeit nur für übernatürliche Einwirkungen geht zunächst dem Unwiedergeborenen ab, was bleibt da ihm noch für eine solche zur Bekehrung übrig? Er ist begabt mit Intellekt und Wille und somit wird in ihm angetroffen subiectum præexistens, in quo divini spiritus virtute illuminatio et conversio perfici queat. Die Bekehrungsfähigkeit besteht also lediglich im Besitze dieser Seelenvermögen; sie sind die Anknüpfungspunkte für die Gnade, die in ihnen jene incapacitas naturalis fort- und neue Kräfte hineinschaffen kann. Durch ihren Besitz unterscheidet sich in Bezug auf die Bekehrung der Mensch vom Stein und Stamm; in diese müfsten für letztere erst Intellekt und Wille hineingeschaffen werden.

In diese Seelenvermögen nun werden in der conversio resp. regeneratio die übernatürlichen Kräfte für die cognitio litteralis und den Glauben hineingegossen. Es erhebt sich hier die Frage, wie die natürlichen Fähigkeiten sich zu diesen verhalten werden. Es ist ihnen unmöglich, sich auf geistliche Dinge zu richten; der Intellekt vermag keine Denkakte, die sich auf Übernatürliches richten, hervorzubringen, desgleichen fehlt es dem Willen an jeder Kraft zu Akten solcher Art. Erst die übernatürlichen Kräfte sollen sie zu solchen befähigen. Wenn daher letztere in jene Seelenvermögen hineingeschaffen werden, so kann dies unter keinerlei Vermittelung von Denk- oder Willensakten geschehen. Es

findet also im Intellekte und Willen eine Neuschaffung von Kräften statt, die neben deren natürliche Fähigkeiten vollständig unvermittelt treten. Wenn wir jetzt über das Verhalten dieser Kräfte zu einander zur Klarheit gelangen wollen, so müssen wir vor allen Dingen beachten, dafs die vires supernaturales credendi lediglich für das Hervorbringen des Glaubens da sind, dafs für die Erneuerung dagegen noch andere verliehen werden müssen. Der Unterschied wird so formuliert: in der regeneratio werden die vires credendi, in der renovatio die vires operandi verliehen. III. $477_{,2}$. Damit stimmt es, wenn es heifst, in der Wiedergeburt und Bekehrung verhalte sich der Mensch ganz passiv, während er in der Erneuerung kooperiere, allerdings mit den übernatürlichen Kräften. Die natürlichen Fähigkeiten werden also erst in der renovatio für Geistliches, Übernatürliches befähigt; in der regeneratio geht dagegen noch keine eigentliche Veränderung mit ihnen vor sich, es tritt nur etwas Neues in sie hinein, während sie selbst noch unverändert bleiben. Darauf führt uns auch folgende Erwägung: im Falle ist das göttliche Ebenbild und damit die Fähigkeit, Übernatürliches zu erkennen und zu wollen, verloren gegangen. Die Wiederherstellung des Ebenbildes erfolgt aber erst in der renovatio und in ihr erst empfängt damit der Mensch eine neue Form seines geistlichen Lebens. II. $46_{,2}$. So lange diese nicht vorhanden ist, kann aber von einer Veränderung der natürlichen Fakultäten nicht die Rede sein, vor allen Dingen nicht nach der geistlichen Seite hin. Denn die Form giebt der Sache das Wesen, so lange jene natürlichen Fakultäten nicht eine übernatürliche Form erhalten haben, kann von irgend welcher Fähigkeit für Übernatürliches nicht die Rede sein, sie bleiben für dasselbe vollständig unfähig.

Dafs die Einschaffung der übernatürlichen vires credendi noch keine Veränderung in den natürlichen Qualitäten des Menschen hervorbringt, zeigt sich uns auch noch durch eine Betrachtung des Verhaltens des Sünders in seiner

Bekehrung. Er soll sich in allen Stufen derselben vollständig passiv verhalten. $508_{,2}$. Wir sahen schon, dafs die Einschaffung der vires supernaturales für die cognitio litteralis wie für den Glauben ohne Denk- und Willensakte vor sich gehen mufs, erst recht werden wir dies von der Fortschaffung der natürlichen Untauglichkeit für geistliche Wirkungen und des natürlichen Widerstandes sagen müssen. Denn sie findet statt, bevor noch die cognitio litteralis vorhanden ist, sie kann also nicht durch das Wort und damit nicht im bewufsten Leben gewirkt werden. Bis zur Verleihung der vires credendi bedeutet hiernach das mere-passive-Verhalten ein solches, bei dem keine Akte der Seelenvermögen, aufser denen des etwaigen Widerstandes — dieser ist vom ersten Angriffe der Gnade an möglich — stattfinden. Anders wird die Sache nach der Erzeugung der vires credendi. Es heifst: Deum ex parte sua non tantum praestare, ut possimus velle, sed etiam, ut actu velimus . . . non vires tantum, sed actum conversionis primae etiam a Deo auctore sine hominis cooperatione esse. $507_{,2}$. Es kommen demnach nach der Verleihung der vires credendi zwar Akte der Seelenvermögen zu stande, aber nicht bringen diese solche mit Hilfe der übernatürlichen Kräfte hervor, sondern Gott ruft sie aus ihnen, die mit den vires credendi ausgerüstet sind, hervor.[1]) Die übernatürlichen Krafte verleihen also den natürlichen Qualitäten noch keine Wirkungsfähigkeit, sondern nur die Empfänglichkeit für göttliche Wirkungen, d. h. es findet noch durchaus keine Erneuerung jener statt, denn dann müfsten sie, die ja doch aktive Fakultäten sind, selbst den Glaubensakt hervorbringen, sondern es tritt neben sie, die noch unverändert unfähig zu den geistlichen Akten bleiben, eine hyperphysische Empfänglichkeit für göttliche Wirkungen.

[1]) Es entspricht dieser Art der Erzeugung des Glaubens vollkommen, wenn C. Dannhauer, Hodosophia christiana Argentorat, 1649, p. 869 die fides iustificans einen actus passivus nennt. Ebenso läfst Calov, Syst. tom. X. 632 in der Rechtfertigung den Glauben keinerlei Kraft oder Aktivität behaupten, sed nude tantum passive sese habeat, et gratiam Dei ac meritum Christi solummoda recipiat . . .

Es ist wichtig, dies für die Betrachtung der unio mystica und renovatio festzustellen.

Machen wir uns nun klar, wie wir uns unter diesen Voraussetzungen den Bekehrungsvorgang zu denken haben. Zunächst wird in den natürlichen Fakultäten des Menschen die natürliche Unfähigkeit desselben für alle göttlichen Wirkungen und sodann der aktuelle Widerstand, den er diesen entgegensetzt, fortgeschafft. Wir sahen, daſs diese beiden Wirkungen der Gnade hinter allen Denk- und Willensakten vor sich gehen müssen, da erst nach ihnen die cognitio litteralis hervorgebracht wird. Auch die Kräfte für diese können nur hinter allen Denkakten verliehen werden, da sie eben erst zu denselben befähigen. Man könnte nun aber meinen, daſs die vires credendi in den Willen und Intellekt unter Vermittelung von Akten derselben eingeschaffen werden könnten, nachdem die cognitio litteralis hergestellt ist. Allein dem widerspricht es einmal, daſs in allen Stufen der Bekehrung der Mensch sich mere passive verhalten soll. Involviert dies aber in den ersten Stufen, daſs dieselben ohne Denkakte bewirkt werden, so muſs es auch in der letzten Stufe, der Bekehrung im eigentlichen Sinne, der Fall sein, da sie mit jenen in dieser Aussage ausdrücklich gleichgestellt wird. III. 508,$_2$. Ferner kommt die Erwägung hinzu, daſs, wie zur cognitio litteralis, so auch zum Glauben wie für alle geistlichen Dinge durchaus keine Kräfte vorhanden sind und daſs daher auf dieses Gebiet sich richtende Denk- und Willensakte erst durch Einschaffung der vires credendi ermöglicht werden, mithin letztere nicht vermitteln können. Wir müssen somit die conversio als einen hinter dem bewuſsten Geistesleben stattfindenden Vorgang uns denken, in welchem in das, was hinter allen Denk- und Willensakten liegt, aus dem sie hervorquellen, übernatürliche Kräfte eingeschaffen werden. Wir möchten sagen, daſs in dem Intellekte und Willen, insofern wir sie als Naturgrundlage des Denkens und Wollens zu denken haben, die conversio, die Verleihung der übernatürlichen Kräfte,

sich als ein hyperphysischer Prozefs vollzieht, der freilich einem Naturprozesse eher vergleichbar erscheint.

Die Bekehrung soll nun aber doch nicht magisch oder unvermittelt von Gott gewirkt werden, sondern durch sein Wort. Dieses Wort mufs, wenn es wirken soll, verstanden werden. Wir sahen aber, dafs bei den beiden ersten Stufen der Bekehrung noch nicht einmal buchstäbliche Erkenntnis desselben vorhanden war. Erst in der dritten Stufe werden für diese die nötigen Kräfte verliehen. Wir sahen weiter, dafs diese cognitio litteralis die vierte Stufe, die Verleihung der vires credendi, nicht vermittelte. Kann unter diesen Umständen das Wort, das die conversio wirken soll, sich an den Intellekt wenden? Es wird dort keinerlei Verständnis vorfinden, die Fähigkeit zu einem solchen mufs es vielmehr erst in der Naturgrundlage des Intellekts durch Einschaffung neuer Kräfte wirken.

Es sind, wie Quenstedt sagt, die Ermahnungen zur Bekehrung in der Schrift efficax spiritus s. organon et quasi suscitabulum, quo ipso homini in peccatis mortuo novas vires adspirat; es sind ferner die evangelischen Verheifsungen ein solches Organon des Geistes, durch das er in unseren Herzen wirkt und Glauben erregt, damit wir, was Gott will, leisten können. II. 196,1 f. Diese Ermahnungen Gottes, diese Verheifsungen, für sie besitzt ja aber der Unwiedergeborene noch gar kein Verständnis, bevor er nicht jene neuen Kräfte empfangen hat, und da sollen sie als Werkzeug dienen, um die neuen Kräfte hervorzubringen? Wie ist es möglich, dafs eine solche Ermahnung, die sich an den Intellekt wendet und von diesem verstanden sein will, wenn kein Verständnis eintritt, in der hinter den Intellektsakten liegenden Naturgrundlage neue Kräfte hervorbringen kann? Wir können uns daher die Wirksamkeit des Wortes nur so vorstellen, dafs es als solches eigentlich gar nicht der wirkende Faktor bei der conversio ist, sondern die ihm innewohnende göttliche Kraft, die für dasselbe erst Verständnis schafft.

Ebenso wird es auch mit der Einwirkung des Wortes

auf den Willen bei der Bekehrung sein. Jeder Wille mufs bekanntlich „Etwas“ wollen, ein Objekt haben, auf das er sich richtet, durch das er überhaupt erst einen Inhalt gewinnt. Nach Quenstedt nun ist der natürliche Wille vollständig unfähig, sich auf ein Objekt, das der göttlichen Sphäre angehört, zu richten; selbst wenn der Intellekt erneuert ist, ist damit noch nicht ohne weiteres für den Willen die Fähigkeit gegeben, sich auf die von diesem dargebotenen Objekte zu richten, bei einem heilsmäfsigen assensus braucht noch keine heilsmäfsige fiducia vorhanden zu sein. Dafs also durch den Intellekt auf ihn ein erneuernder Einflufs ausgeübt werde, dazu sind beide Seelenvermögen von Quenstedt viel zu scharf getrennt, anstatt dafs sie, was unserer Ansicht nach richtiger wäre, aufs engste mit einander verbunden würden. (So werden der Intellekt und seine Kräfte in das liberum arbitrium stricte dictum nicht eingeschlossen, sondern präsupponiert. II. 175,2.) Wir sehen wenigstens nicht, dafs der erleuchtete Intellekt mit dem Willen irgendwie in engere Verbindung gesetzt würde, etwa dafs durch jenen dieser gebeugt würde, was vielmehr immer einer besonderen Wirkung des Wortes zugeschrieben wird. Andererseits kann nun auch durch Willensakte selbst bei der Unfähigkeit des Willens zum Wollen geistiger Dinge nicht gewirkt werden. Denn selbst wenn dem Willen ein übernatürliches dank der illuminatio auch erkanntes Objekt vorgehalten wird, so fehlt ihm jede Fähigkeit, auf ein solches gerichtet zu werden. Durch neue Kräfte wird diese ihm erst verliehen. Die Verheifsung also, die ihm im Wort vorgehalten wird, ist für ihn überhaupt erst ein Objekt, wenn ihm jene Kräfte verliehen sind. Mithin kommt auch hier dem Worte als solchem erst nach Verleihung jener Wirksamkeit zu. Wir werden demgemäfs auch hier nicht eine Wirksamkeit des Wortes als solchen auf den Willen, sondern der ihm inhärierenden Kraft anzunehmen haben. Nach allem müssen wir das Wirken des Wortes uns so denken, dafs zuerst nur die göttliche Kraft, die ihm innewohnt, wirkt,

und dann erst das Wort selbst fähig wird zum Wirken. Eine andere Deutung ist nach Quenstedts Prämissen, wonach Intellekt und Wille bei der Bekehrung sich mere passive d. h. ohne Denk- und Willensakte verhalten und demgemäfs die conversio nur eine Wirkung auf die Naturgrundlagen des Denkens und Wollens sein kann, unmöglich. Diese Konsequenzen seiner Lehre hat nun Quenstedt nicht gezogen, er konnte es ja auch nicht als lutherischer Theologe, da sie die Wirksamkeit des Wortes als solchen in der conversio jedenfalls ausschliefsen. Dafs er aber sehr nahe daran streift, sehen wir einmal daraus, dafs er bei unvernünftigen Kindern die regeneratio durch das Sakrament der Taufe stattfinden läfst. Ein unvernünftiges Kind hat kein Verständnis für das Wort, was bleibt dann aber vom Sakramente andres noch übrig, als die demselben inhärierende übernatürliche Kraft? Ferner soll Gott ungetaufte Kinder, auch solche, die schon im Mutterleibe gestorben sind, ohne Vermittelung von Wort und Sakrament mit dem Glauben an Christum beschenken. Also auch das verbum visibile wird hier noch ausgeschlossen, nur eine übernatürliche Wirkung Gottes bleibt übrig, die, wie wir werden sagen müssen, einem natürlichen Prozesse äufserst ähnlich erscheint. III. 478,1.[1]) Wir haben bisher nur die Conversio in den Kreis unserer Betrachtung gezogen, während wir die vocatio und regeneratio aufser acht gelassen haben. Wenn wir nun den Inhalt der letzteren mit dem der conversio vergleichen, so werden wir ihn nahezu mit jenem gleichstellen

[1]) Gass, a. a. O. I. 364 läfst die Bekehrung schon Bewufstsein voraussetzen, und zwar im Gegensatze zur Wiedergeburt, deren unbewufste Teilnehmer auch Kinder sind. Das stimmt mit den Aussagen Quenstedts, dafs die Bekehrung nur Sache der Ewachsenen sei, da sie durchs Wort stattfinde. Allein wir haben eben gesehen, dafs es nicht der Inhalt des Wortes sein kann, der hier wirkt, sondern die ihm inhärierende hyperphysische Kraft. Nach Gass mufs freilich „mit dem Wort als Inhalt und Objekt eine treibende, ratende, lenkende Kraft der Gnade verbunden sein . . .“; ferner ist „die bekehrende Macht ein Zusammensein von Inhalt und Kraft.“ Wir sahen, dafs nur jener Kraft das Prädikat einer bekehrenden Macht zukommen kann, während der Inhalt ihr nur Gelegenheit zum Wirken giebt.

müssen. Man kann nur sagen, beide verhalten sich wie Anfang und Ende, nämlich der Verleihung der vires credendi. Vielleicht liefse sich der Unterschied so feststellen, dafs in der regeneratio, wie in der Geburt, nur ein Wirken in der Naturgrundlage stattfindet, in der conversio dagegen aus dieser Denk- und Willensakte hervorgerufen werden. Doch auch unter der regeneratio ist von Schenkung des Glaubens die Rede, III. 482,2., umgekehrt unter der conversio von der donatio virium credendi. Am besten wird wohl schliefslich der Unterschied zwischen beiden so zu fassen sein, dafs die regeneratio nur der erste Beginn des geistlichen Lebens, der erste Angriff der Gnade, die conversio dagegen die weitere Auswirkung derselben ist, wie es denn 487,1[1]) heifst: regeneratione in filios gignimur (Joh. 1,13) et sic esse primum spirituale, sicuti per generationem esse primum naturale accipimus. Denn, obwohl im Grunde genommen die Aussagen über die regeneratio dieselben sind wie diejenigen über die conversio, so werden doch unter der letzteren erst die verschiedenen Stufen der bekehrenden Gnade abgehandelt. Freilich ergiebt sich so eine neue Schwierigkeit, wenn wir den Unterschied der regeneratio und vocatio feststellen sollen. Die Predigt des Wortes soll immer wirksam sein, d. h. sie mufs irgend eine geist-

[1]) Gass a. a. O. I. 365. „Damit aber die Wiedergeburt nicht schon alles besage, mufs sie willkürlich auf die erste dynamische Belebung des Toten durch Wort und Sakrament beschränkt werden. Quenstedt datiert sie bis dahin, wo die Glaubenskräfte in den Berufenen eingetreten sind.“ Doch wird dies letztere von ihm nicht konsequent durchgeführt, vgl. auch Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. München 1867. 577. Aus demselben Grunde ist es auch fraglich, ob die Absonderung der Bekehrung von der Wiedergeburt die Folge davon sei, dafs in der späteren lutherischen Dogmatik bei der Kindertaufe das Sakrament an die Stelle des Wortes getreten sei. (J. Müller, das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes. Studien und Kritik. 1856,2. 306.) Auch läfst sich nicht sagen, dafs die Ungleichheiten, welche sich in der Beschreibung der Bekehrung und der Wiedergeburt finden, sich daraus erklären, dafs Quenstedt bei der Bekehrung Erwachsene, bei der Wiedergeburt Kinder vor sich hat. (Schröder a. a. O. 712.)

liche Bewegung im Menschen hervorbringen und diese scheint mit dem ersten Angriff der Gnade identisch zu sein. Vocatio und regeneratio scheinen darnach so ziemlich denselben Inhalt zu haben. Doch es dürfte sich ein Unterschied insofern ergeben, als die erste unvermeidliche Wirkung des Wortes oft keine weiteren Folgen nach sich zieht und schon actu primo gehemmt wird, während die Wiedergeburt doch schon ein Erwachen weiteren geistlichen Lebens anzeigt. Aufserdem liegt im Lehrstück von der vocatio der Nachdruck auf der Universalität der Berufung und auf der allgemeinen objektiven Anerbietung der Gnade; in der regeneratio in der ersten Wirkung derselben im Subjekt.[1])

Die regeneratio und conversio werden durch die gratia assistens gewirkt, d. h. durch die göttliche Gnade, insofern sie von aufsen her an den Sünder herantritt und in ihm die übernatürlichen Kräfte und ebenso auch Glauben und Bufse hervorbringt. Wir lassen die Besprechung der poenitentia bis zu derjenigen der renovatio, da das Verhalten des Menschen in ihr demjenigen in dieser letzteren Stufe der H. O. sehr ähnlich ist und wenden uns nunmehr der gratia inhabitans zu. Denn mit dem Glauben zieht nun die Gnade oder der heilige Geist selbst in den Menschen ein, um die renovatio und unio mystica zu wirken. Wir möchten bemerken, dafs die gratia inhabitans in den betreffenden locis nicht erwähnt wird, was wohl daher kommt, dafs die Gnaden-

---

[1]) Calov behandelt X, 1 ff. die regeneratio und conversio als cognata vocationis mit dieser unter einem Lehrstück. Schon hierdurch wird ihre grofse Ähnlichkeit indiziert, die auch in ihrer Beschreibung zu Tage tritt. Als neues Glied gesellt sich übrigens zwischen vocatio und regeneratio die illuminatio hinzu. Es wird also das intellektuelle Moment von der regeneratio abgetrennt, was der hervorragenden Bedeutung desselben in der lutherischen Dogmatik durchaus entspricht. Dorner, 546. Doch kommen beide — illuminatio und regeneratio — sehr kurz weg im Verhältnis zur conversio, in welcher sie gewissermafsen zusammengefafst werden. X. 13. Sogar die renovatio spielt in deren Definition hinein. Wir möchten hierbei bemerken, dafs bei Calov überhaupt die Stufen des ordo salutis nicht ganz so scharf geschieden sind wie bei Quenstedt, was vielleicht seinen Grund in der weniger sorgfältigen Ausarbeitung der letzten Teile des Werkes hat.

stufen im ordo salutis eine mehr selbständige Stellung einnehmen — gewissermafsen eine Heilsordnung in der Heilsordnung.

Die unio mystica ist eine Folge des Glaubens und der Rechtfertigung. Der Glaube verleiht dem Gläubigen die habilitas hyperphysike, die seine physische Substanz zur Einigung mit der Substanz der Trinität und der menschlichen Natur — also auch des verklärten Leibes Christi — fähig macht.[1]) Bewirkt wird diese Vereinigung sodann durch den heiligen Geist und zwar ist sie gewissermafsen eine gegenseitige, aber dennoch von Seiten Christi und des heiligen Geistes ein aktives, von unserer ein passives Verhalten. III. 621_2. Es erhebt sich nun hier zunächst die Frage, was wir uns unter jener habilitas hyperphysike zu denken haben. Es erschwert das Verständnis, dafs sie nur an einer Stelle erwähnt wird, die wir hier folgen lassen: Fundamentum (unionis mysticae) . . . ex parte iustificati est habilitas *ὑπερφυσική* seu supernaturalis, orta ex vera in Christum fide, quam iustificatus per gratiam regenerationis accepit. Per fidem enim in Christum habilis et idoneus redditur homo ad hanc cum Deo unionem. Sonst heifst es einfach, dafs die unio mystica durch den Glauben bewirkt wird. Indessen da auch oft die renovatio direkt dem Glauben als Wirkung zugeschrieben wird, gerade aber an den ausführlicheren Stellen neuen Kräften, die der Glaube wirke, so scheint auch die habilitas hyperphysike bei der unio stets vorausgesetzt werden zu müssen. Es kommt überdies wenig für unsere Betrachtung darauf an, ob wir den Glauben als zunächst jene hyperphysische Anlage oder gleich die unio selbst wirkend denken.

[1]) Cal. X. 527 unterscheidet die unio spiritualis renatorum cum Deo triuno und die coniunctio cum Christo *θεανθρώπῳ*. Subjekt der letzteren ist also der bereits mit Gott geeinigte Mensch. Also erst durch die Vereinigung mit Gott wird der Mensch auch mit der menschlichen Natur Christi vereinigt. Bei Calov treten noch zur unio als deren cognata hinzu: die spiritualis unctio, tum ab ea desumta Christianorum denominatio, tum mystica cum Christo desponsatio . . . X. 568 ff. Sie sind nur weitere Explikationen der unio, die die innige Gemeinschaft mit Christo und Teilnahme an seinen Ämtern in derselben darstellen sollen.

Denn beides ist ihm wie dem Worte nicht möglich. Hinsichtlich der unio haben wir das bereits feststellen müssen. Aber auch der Verleihung der habilitas hyperphysike durch Wort und Glaube stehen Hindernisse entgegen, die sie unmöglich machen. Wir werden sie als eine übernatürliche Fähigkeit ähnlich den vires credendi und den Kräften, die wir in der renovatio noch finden werden, ansehen müssen. Wir sahen, dafs, um auf Übernatürliches vom Geiste Gottes auch nur gerichtet zu werden, den Seelenvermögen erst übernatürliche Fähigkeiten verliehen werden mufsten. Andrerseits fanden wir, dafs bei der Verleihung der vires credendi eine Erneuerung der natürlichen Fakultäten nicht stattfand, es bleibt also hinsichtlich ihrer Fähigkeit für übernatürliche Akte, die die habilitas resp. die unio mystica vermitteln könnten, beim alten, d. h. sie bleiben für solche unfähig. Mithin kann die Einschaffung der habilitas nicht durch Vermittelung von übernatürlichen Akten stattfinden, sie mufs vielmehr hinter dem bewufsten Leben in der Naturgrundlage vor sich gehen. Man könnte einwenden, dafs die habilitas aus den vires credendi sich entwickeln könne. Allein einmal ist davon nichts gesagt, und sodann zeigt uns eine Betrachtung des Zweckes der beiderlei Kräfte, dafs das nicht möglich ist. Die vires credendi sollen den Glauben, die apprehensio meriti Christi erzeugen, dagegen die habilitas vermittelt die Einigung der Substanzen, zwei vollkommen disparate Gröfsen. Dieser übernatürlichen Fähigkeit kommt nun aber nicht direkt die Bewirkung der mystischen Vereinigung zu, sondern sie wird nur das fundamentum remotum unionis mysticae ex parte hominis genannt, dagegen fundamentum proximum seu ratio fundandi est ipsa intrinseca spiritus sancti operatio gratiae applicatricis unitionem perficientis sive ipse unitionis actus a. a. O. Wie bei der Hervorbringung des Glaubens, so bringt auch hier die übernatürliche Kraft nicht selbst die unio hervor, sondern der Geist wirkt sie in der mit hyperphysischer Kraft ausgestatteten

Substanz. Auch dies läfst auf eine unvermittelte Wirkung der unio schliefsen. Wir müssen nach alledem feststellen, dafs auch dieser Teil der H. O. auf dem Wege eines hinter den Denk- und Willensakten liegenden Prozesses sich verwirklicht.

Ähnliches werden wir jetzt auch bei der renovatio vermuten. Zunächst soll auch sie eine Folge der fides iustificans sein. $635_{,2}$. Es wird nun einerseits behauptet, dafs zwar der Wiedergeborene zur Erneuerung seines Intellekts und Willens selbst mitwirke im Gegensatz zur alleinigen Wirksamkeit des Geistes in der Wiedergeburt und Rechtfertigung, eine Wirksamkeit, die jedoch nicht mit eigenen, sondern ihm von Gott verliehenen neuen übernatürlichen Kräften stattfinde. Andrerseits aber, und hierauf kommt es uns hauptsächlich an, soll diese neuen Kräfte der heilige Geist allein gezeugt haben. Kann dann noch die Rede davon sein, dafs der rechtfertigende Glaube die renovatio bewirke? Es kann bei der Verleihung jener neuen Kräfte nicht anders zugehen als bei der Einschaffung der vires credendi und der habilitas *ὑπερφυσική*. Wir können uns auf das bereits bei der unio mystica Ausgeführte beziehen: die natürlichen Seelenvermögen bleiben, abgesehen von den Glaubenskräften, für Übernatürliches unfähig; der Geist kann also aus ihnen nicht übernatürliche Akte, die sich zu den vires novae entwickeln könnten, hervorrufen, erst in der renovatio schafft er ja mit diesen Kräften die Möglichkeit dazu. Aus den vires credendi können sie nicht hervorgehen, wir sahen, dafs sie ausdrücklich als vires operandi von jenen unterschieden wurden, wie denn überhaupt die Glaubenskräfte gar nicht thätig waren, sondern nur zur Hervorbringung übernatürlicher Akte durch den Geist befähigten. Also auch die Erzeugung der vires novae mufs hinter allen Denk- und Willensakten vor sich gehen.

Diese neuen übernatürlichen Fähigkeiten sollen nun die natürlichen Vermögen erneuern: der Intellekt wird verändert, um Göttliches und Gutes zu erkennen; der Wille wird ge-

bessert und zur Wahl des Guten befähigt etc. Erst hier in der renovatio wird also eigentlich eine Verbindung zwischen übernatürlichen und natürlichen Fähigkeiten hergestellt. Auch dieser Vorgang aber mufs hinter allen Denk- und Willensakten erfolgen: erst infolge des Wirkens der vires novae werden ja die natürlichen Vermögen zu übernatürlichen Akten, wie die der Erkenntnis des Göttlichen befähigt, die Fähigkeit dazu kann ihnen also nicht durch Akte irgend welcher Art vermittelt werden. Der Zweck der vires novae ist daher zunächst die Hervorbringung von erneuernden Wirkungen in der Naturgrundlage des Intellekts und Willens, damit aus diesen dann Akte, die sich auf Göttliches etc. richten, hervorgehen können. Durch diese Art ihres Zweckes unterscheiden sie sich wiederum specifisch von den vires credendi: jene bringen eine ethische Gröfse, den Glauben, hervor, diese Wirkungen in der Natur des Menschen.

Wir hatten eine Besprechung der poenitentia bis zu derjenigen der renovatio verschoben, weil der Vorgang derselben mit dem der letzteren sehr viel Ähnlichkeit hat, ja stellenweise sogar genau ebenso dargestellt wird, $581_{,1}$. Der Unterschied von der renovatio ist nur der, dafs in dieser das Kooperieren mit besonderen und in ihr verliehenen Kräften, den vires operandi, stattfindet, in der poenitentia dagegen mit den in der conversio verliehenen vires credendi. Es ergeben sich hier mannigfache Schwierigkeiten. Einmal sollen die vires credendi doch nur zum Glauben dienen. Nun ist ja allerdings die fides der zweite Teil der poenitentia, und man könnte sich deswegen auch die Bewirkung des ersten Teiles, der contritio, durch die vires credendi gefallen lassen. Allein nun soll der Mensch mit diesen Kräften nicht nur bei Hervorbringung der contritio, sondern auch der fides kooperieren. Oben fanden wir aber, dafs ein solches Mitwirken beim Entstehen des Glaubens nicht stattfinden soll; die vires credendi werden ausdrücklich von den in der renovatio verliehenen vires operandi unterschieden. Wir müssen

hier ein Schwanken Quenstedts annehmen[1]), das sich wohl darauf zurückführen läfst, dafs er die poenitentia erst nach der Rechtfertigung darstellt, nach welcher ein gewisses Mitwirken des Menschen ja immer zugestanden worden war, II. 183,$_1$.[2]) Diese nachträgliche Behandlung der poenitentia wird damit motiviert, dafs auch der Wiedergeborene sie immer nötig habe; (Calov behandelt in diesem Lehrstück dementsprechend die apostasia de fide als erstes Kapitel) der Hauptgrund dafür aber dürfte die Verschiebung der Begriffe sein. Quenstedt betont nämlich ausdrücklich gegen die, welche die conversio als Abwendung von der Sünde und Zuwendung zu Gott definieren — was dieselbe mit der poenitentia gleichstellt — dafs die virium spiritualium donatio secundum rem est ipsa conversio, III. 507,$_2$.[3]) Die Differenz mit der früher gefundenen Anschauung, dafs beim Glauben der Mensch noch nicht kooperiere, dürfte wohl so zu lösen sein, dafs damit der erste Glaubensakt, hier die weiteren des Wiedergeborenen gemeint sind. Dafs die vires credendi und operandi hier zusammenfliefsen, mufs allerdings zugegeben werden; das war aber auch sehr leicht möglich, wie wir noch sehen werden.

In den besprochenen Gliedern der H. O. stellt sich uns dieselbe als ein hyperphysischer Prozefs dar, in welchem in die Naturgrundlagen des menschlichen Intellekts und Willens übernatürliche Kräfte hinein geschaffen werden.

---

[1]) Wir finden solche abweichenden Aussagen über die Entstehung des Glaubens auch schon unter der conversio, z. B. III. 505,$_2$ heifst es: Disting. inter facultatem et actum credendi: Facultas est donum spiritus sancti et quidem solius. Ad actum vero credendi eliciendum homo concurrit non ex naturalibus, sed ex novis per spiritum sanctum donatis viribus. Non enim Spiritus sanctus in homine credit, sed homo spiritus sancti gratia et dono credit. Ganz ebenso die Aussagen über die Entstehung der poenitentia. III. 581.

[2]) Vgl. Gass I. 370 f. Auch er erklärt die nicht recht passende Stellung der poenitentia „aus der Einwirkung systematischer Gründe", welche besonders in der ersten Hälfte des Prozesses die Anknüpfung an anthropologische Momente, welche immer irgend einen Grad menschlicher Mitthätigkeit verraten hätten, hinderte.

[3]) Calov X. 428 nennt die poenitentia conversio quaedam cf. 413. Er lehrt sonst vollständig passives Verhalten bei derselben.

Und zwar findet diese Eingiefsung hinter dem bewufsten Leben, hinter allen konkreten Akten jener Seelenvermögen statt. Intellekt und Wille sind nun aber Accidenzen des Menschen. Wir haben oben ausgeführt, dafs letztere auch ein Sein haben sollen, dessen Begriff derselbe ist, wie derjenige, welcher im Substanzbegriffe zur Anwendung kommt, nur dafs das Sein der Accidenzen ein von der Substanz abhängiges, ihr inexistierendes (wie der Terminus lautet) ist. Denn Substanz und Accidenz sind beide Modi des Ens oder beide das Ens in minori abstractione. Das Sein der Accidenzen abstrahiert nun selbstverständlich ebenso wie das der Substanz von allen konkreten Akten, die aus ihm emanieren und in ihm ihre Grundlage haben. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir dasselbe mit der Naturgrundlage des Willens und Intellekts, mit dem Erkenntnis- und Willensvermögen, in welchem, wie wir fanden, sich der Heilsaneignungsprozefs vollzog, identifizieren. Denn, was hinter den konkreten Denk- und Willensakten liegt und sie hervorbringt und bei der Unfähigkeit dazu für diese Produktion befähigt werden mufs, kann nichts anderes sein, als das Wesen, das Sein des Erkennens und Wollens. Es werden also hier die Seelenvermögen des Menschen einer metaphysischen Deutung unterzogen wie in der unio mystica der Mensch als Ganzes. Doch wie verhält es sich nun mit den im hyperphysischen Heilsprozefs verliehenen übernatürlichen Kräften? Wir fanden, dafs bei ihnen zunächst von allen konkreten Akten abgesehen werden soll; solche soll der Geist erst aus ihnen hervorrufen. Wenigstens gilt dies hinsichtlich der vires credendi und wohl auch der habilitas hyperphysike, während die vires novae (der renovatio) eine gewisse selbständige Wirksamkeit einschliefsen. Jedenfalls werden sie allesamt hinter dem bewufsten Leben verliehen und müssen aus diesen heraus erst vom Geiste in Thätigkeit gesetzt werden. Sie sind nun zweifellos Accidenzen a. a. O. II. 233 f., die der menschlichen Substanz inseriert werden. Als solchen kommt auch ihnen jedenfalls ein Sein

zu.[1]) Da sie nun dasjenige sind, woraus die übernatürlichen Intellekts- und Willensakte hervorgerufen werden sollen, das was hinter ihnen liegt und demgemäfs von ihnen abstrahiert, so werden wir sie mit diesem Sein identifizieren dürfen. Das bedeutet aber, dafs wie in der unio mystica so auch in den übrigen bis jetzt besprochenen Stufen der H. O. das übernatürliche Heilsgut einer metaphysischen Deutung unterworfen worden ist. Wir glauben nach dieser Betrachtung ein Recht zu haben, wenn wir den hyperphysischen Prozefs zugleich eine metaphysische Deutung sowohl der Heilsaneignung als auch des Menschen nennen.

Und auch das, was die Heilsaneignung wirken soll, das Wort, ist einer solchen unterzogen worden. Wir fanden, dafs nicht sein Inhalt, sondern die hyperphysische Kraft, die ihm de essentia beiwohnt, die übernatürlichen Wirkungen hervorbringt. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir jene als das eigentliche, hinter seinem konkreten Inhalt liegende Wesen des Wortes ansehen, d. h. also als das Sein desselben, aus dem die heilbringende Wirkung emaniert.

Folgendes möge zum Schlufs noch zur Erläuterung unserer Ausführungen dienen. Jeder Akt bedarf nach der Lehre der Metaphysik seiner Potenz, aus der er hervorgeht. Nun ist im Sünder keine Potenz, kein Vermögen für übernatürliche Akte vorhanden. Ein solches und zwar gleichfalls übernatürliches mufs daher erst in ihn hineingeschaffen

[1]) Eine kaum lösbare Schwierigkeit erhebt sich hier aus der Frage, in welchem Verhältnisse diese übernatürlichen Accidenzen zu der natürlichen Substanz stehen. Sie können aus derselben nicht emanieren, andererseits derselben auch nicht inseriert werden, da ihr nichts Neues eingefügt werden darf, weil dadurch ihre Einheit gefährdet würde. Weiter durften sie aber auch nicht Accidenzen des Intellekts und Willens sein, obwohl sie doch denselben verliehen werden sollten, da jene selbst solche sind. Der Dogmatiker J. P. Hebenstreit sucht sich folgendermafsen zu helfen: Systema theol. Jena. Ausg. 1767. III. 735: sie sind nicht reale et positivum accidens, sed (uti in disciplinis practicis, cumprimis in morali ac civili doctrina frequentissime fieri solet) laxius sumo pro quavis affectione ac differentia accidentali (sive positiva sive privativa) a qua substantia qualis denominatur.

werden.[1]) Es kann dies nicht durch irgend welche vorhergehende Akte vermittelt werden, da die einzuschaffende Kraft erst die Möglichkeit für solche gewährt. Daher findet die Einschaffung der übernatürlichen Qualitäten hinter den bewufsten Denk- und Willensakten statt. Und weiter nach Calov und Quenstedt ist im Sünder, der bekehrt werden soll, keine Form des neuen Menschen vorhanden II. 233 f. Nun ist aber quidquid est per formam est quod est I. 222. Erst durch die Einschaffung der Form ist daher ein Substrat für hyperphysische Akte vorhanden, sie kann infolgedessen nicht durch solche vermittelt werden. Quenstedt erklärt II. $46_{,2}$, dafs sogar erst in der renovatio diese im Fall verloren gegangene Form wiederhergestellt wird; es wird uns jetzt klar sein, dafs die vires novae, die in der renovatio die Erneuerung der Seelenvermögen hervorbringen und die wir als diese Form anzusehen haben, hinter den bewufsten Denk- und Willensakten verliehen werden mufsten. Der hyperphysische Prozefs ist also eine streng nach den Lehren der Metaphysik vorgenommene Deutung der Heilsaneignung.

Wir hatten eingangs die Frage gestellt, ob, wenn die Gemeinschaft mit den beiden Naturen Christi höher gewertet würde als diejenige mit seinem geschichtlichen Leben, ob dann nicht die letztere bei Seite geschoben oder gar verdrängt und damit eine andere Weise der Heilsaneignung angenommen würde. Wir müssen diese Frage nach dem Bisherigen entschieden bejahen. Wir sahen, dafs im ordo salutis sich die Heilsaneignung als ein hyperphysischer Prozefs darstellt, der hinter dem bewufsten Leben übernatürliche Kräfte mancherlei Art und die Vereinigung mit der Sub-

[1]) Lehrreich ist in dieser Beziehung Hebenstreit. Er sagt a. a. O. 774: Quod boni in homine motus actusque, qui ad vitae spiritualis initia pertinent, nempe prima in intellectu cogitatio sancta primum in voluntate pium desiderium proveniant ex viribus supernaturalibus a Spiritu sancto per verbum excitatis. Uti enim unusquisque actus necessario in agente praesupponit agendi vires, ita impossibile est, hominem sancte quippiam in intellectu cogitare et pie aliquid in voluntate desiderare nec tamen pollere viribus actus illos eliciendi.

stanz Gottes und Christi verleiht. Die metaphysische Deutung Gottes und Christi ist hier das eigentliche Heilsobjekt; sie empfängt in dem gleichfalls auf metaphysischer Deutung beruhenden Prozesse der Heilsaneignung ihr subjektives Korrelat im Menschen. Sie schiebt damit die geschichtliche Gottesoffenbarung und den Glauben an dieselbe bei Seite.

Die Stellung des Glaubens in der Heilsordnung.

Wir sahen bereits, dafs die Gemeinschaft mit Christi Tod und Leiden erst als die Folge der mystischen Vereinigung aufgeführt wird. Wir mufsten des weiteren feststellen, dafs der Glaube weder die unio mystica, noch die renovatio vermitteln konnte. Und doch wurden für ihn eigens übernatürliche Kräfte eingegossen? Wir sehen daraus, dafs er nicht verdrängt wird, wenn er auch bei Seite geschoben wird. Wir suchen uns über die Stellung, die er nunmehr besitzt, klar zu werden. Sein Haupteffekt ist die Rechtfertigung, weshalb er auch meistens fides iustificans genannt wird. Die Rechtfertigung, obwohl sie bei den Reformatoren der Centralbegriff der Heilsaneignung ist, scheint in den ordo salutis bei Quenstedt nicht hineinzugehören. Denn dieser soll doch die subjektive Aneignung des Heiles an den einzelnen sein; und zwar geschieht diese vermittelst Verleihung übernatürlicher Gaben, die den Glauben erwecken etc. Die Rechtfertigung ist nun zwar auch eine Gabe, die Gott dem Sünder schenkt, jedoch es ist leicht zu ersehen, dafs sie sich von allen sonst in der Heilsaneignung verliehenen specifisch eben dadurch unterscheidet, dafs sie sich nicht im Menschen, sondern in Gott vollzieht. In ihr empfängt der Gläubige keinerlei überirdische Kraft, wie in den übrigen Stufen der Heilsordnung. Aus diesen Gründen würde es konsequenter erscheinen, wenn die Rechtfertigung überhaupt nicht in jene aufgenommen worden wäre, sondern nur ihr Bewufstwerden im Gläubigen dank einer übernatürlichen Einwirkung Gottes. Es wird nun auch unter dem Kapitel der Rechtfertigung von der

Gewifsheit derselben durch das Zeugnis des heiligen Geistes im Gläubigen gehandelt; allein diese Lehre wird doch nur als ein Annex zu derjenigen von der Rechtfertigung selbst behandelt, statt dafs sie in diesem Zusammenhange eigentlich das Hauptstück bilden sollte. Der Hauptgrund für diese Aufnahme der Rechtfertigung in die Heilsordnung ist nun wohl darin zu suchen, dafs letztere unter den principiis salutis behandelt wird, unter diesen aber konnte und durfte die erstere nicht fehlen.

Ein weiterer Grund, welcher zugleich für ihre Stellung in der H. O. mafsgebend war, lag darin, dafs die Rechtfertigung zu ihrem Gegenstande hat den bereits Gläubigen. Sie konnte also erst nach der Verleihung der vires credendi, also nach regeneratio und conversio eintreten. Andrerseits ist nun aber die iustificatio die unumgänglich notwendige Voraussetzung der unio mystica und renovatio. Unter diesen Umständen liefs sich die Aufnahme dieses objektiven Vorganges in Gott unter die subjektiven Vorgänge im Menschen nicht vermeiden, da sonst der Zweck der regeneratio und conversio und andrerseits die notwendige Bedingung der unio mystica und renovatio gefehlt hätten. Weiter kommt noch in Betracht, dafs die Heilsordnung als Auswirkung der gratia applicatrix dargestellt wird, also insofern ihre Vorgänge als göttliche Wirkungen in Betracht kommen, was ja auch von der Rechtfertigung gilt.

Ähnlich wie die certitudo salutis wird nun auch der rechtfertigende Glaube in der H. O. mehr als ein Annex behandelt und zwar nicht nur in dem Lehrstück von der iustificatio, sondern auch unter der conversio und poenitentia. Wir finden ein eigenes Lehrstück für die fides iustificans erst in dem vierten Teile unter der Lehre von den mediis salutis. Es mufs uns das merkwürdig erscheinen, da man doch meinen sollte, dafs der Glaube, als das Organ der Aneignung des Heiles, den Centralpunkt der Lehre von derselben bilden müsse. Den Grund dafür, dafs dies nicht geschieht, dürften wir wiederum wohl darin zu suchen haben,

dafs die H. O. unter den Heilsprinzipien abgehandelt wird. Wäre nun unter diese auch der Glaube aufgenommen worden, so hätte es leicht den Anschein gewinnen können, als ob ihm die Würde einer Prinzipal-Ursache des Heiles zugesprochen würde, was von unseren Dogmatikern ja mit Recht stets abgewiesen wird. Diese Gefahr war um so gröfser, wenn das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung als das einer Voraussetzung, Bedingung dargestellt wird, wie es bei Quenstedt fast den Anschein hat.

Der rechtfertigende Glaube ist nach Quenstedt die Ergreifung des Verdienstes Christi, d. h. seines aktiven und passiven Gehorsams. Er ist notitia, assensus und fiducia und zwar ist letztere seine Seele. Im Glauben vertrauen wir fest, dafs Christi Gesetzeserfüllung unsere Gesetzeserfüllung, dafs sein Sterben für die Sünde unser Sterben für die Sünde gewesen ist. Und zwar ist es unsere Person, auf die wir beides individuell beziehen müssen. Von diesem Glauben nun, der das Prädikat des „rechtfertigenden" trägt, ist zu unterscheiden der Glaube, der von der stattgefundenen Rechtfertigung überzeugt ist: Distinguendum inter fidem, qua iustificationem nostram factam credimus quae ordine posterior est fide iustificante nec obiectum sibi vindicat Christum cum omnibus suis beneficiis vel ipsam iustificationen et remissionem peccatorum, et inter fidem, qua iustificamur sc. apprehendentem meritum Christi. Haecque ordine illam antecedit. Nam si certo nos iustificatos esse credimus, necesse est, nos antea apprehendisse nobisque applicasse Christi meritum. III. 548. Diese Stelle ist nun in zweierlei Beziehung wichtig: einmal zeigt sie, dafs die fides iustificans sich nur auf das der iustificatio Vorausgehende erstreckt, indem bereits die Überzeugung von unserer Gerechtsprechung ihr nicht mehr angehört. Andererseits lehrt sie uns, dafs der rechtfertigende Glaube Voraussetzung und Bedingung der Rechtfertigung ist. Denn der Gläubige mufs erst das Verdienst Christi ergriffen haben, heifst es, ehe er seiner Rechtfertigung gewifs ist. Es kann daher auch

seine Rechtfertigung nicht eher erfolgen, als bis er das Verdienst Christi ergriffen hat. Diese Ergreifung mufs also der Rechtfertigung der Zeit nach vorangehen und kann nicht mit ihr tempore simul sein, was, wie wir noch sehen werden, Quenstedt an anderer Stelle annimmt. Dahin führt uns auch die von ihm oft aufgestellte Behauptung, das Subjekt der Rechtfertigung sei der Sünder, aber als glaubender[1]). Rechtfertigung und Glaube würden dann zugleich sein, wenn letzterer die Annahme der Gnade Gottes und der Sündenvergebung wäre. Nun finden wir zwar, dafs beides auch als Gegenstand des Glaubens genannt wird; letztere jedoch nur als andere Seite der Aneignung des Verdienstes Christi, und erstere wird nur zusammen mit jener als Objekt der fides iustificans bezeichnet. IV. 285,$_2$. Und das nur selten, während die Aneignung des Verdienstes Christi stets als eigentliches Objekt genannt wird. Ferner soll das Vertrauen, dafs wir wirklich gerechtfertigt sind und damit also in der Gnade Gottes stehen und dafs wir von unseren Sünden freigesprochen sind, wie wir gesehen, nicht Sache des rechtfertigenden Glaubens sein, sondern diesem folgen und von ihm wohl unterschieden werden. Hiernach hat die fides iustificans also mit dem Glauben an die Rechtfertigung selbst eigentlich gar nichts zu thun. Sie ist, um dies noch einmal zu sagen, Ergreifen des doppelten Verdienstes Christi; dies ist ihre Eigenschaft, insofern sie iustificans ist.

Sie findet also hinsichtlich ihrer Wirksamkeit — wenn wir so sagen dürfen — in der Rechtfertigung ihre Grenze

[1]) Es könnte hiernach scheinen, dafs das Rechtfertigungsurteil Gottes als ein analytisches gefafst würde, d. h. als ein solches, das nach der Beschaffenheit des zu Rechtfertigenden gesprochen wird (also iustificatio iusti); vgl. III. 523. 516. Allein der Gläubige hat doch keinen Anspruch darauf, dafs ihm Christi Gerechtigkeit zugerechnet wird. Ferner wird dem Glauben höchstens die Stellung einer mittelbaren Ursache der Rechtfertigung, eines Werkzeuges der Rechtfertigung verliehen. Er rechtfertigt nicht als inhärierende Qualität oder Leistung, als fides qua creditur, sondern nur um deswillen, was er ergreift, des Verdienstes Christi wegen, als fides quae creditur. Quenstedt will jedenfalls das Rechtfertigungsurteil synthetisch gefafst wissen, wenn auch inkonsequenter Weise; vgl. III. 585.

und ihr Ziel. Geht nun ihr Wirkungsbereich auch hinsichtlich der unio mystica und renovatio nicht weiter hinaus? Das Objekt der fides ist das Verdienst Christi, dasjenige der unio mystica die Vereinigung der göttlichen Substanz mit der menschlichen. Wenn es nun heifst, in der fides werde angeeignet Christus mit allen seinen Wohlthaten, so könnte man dies so deuten, als wenn dieses eine Vereinigung mit der Substanz Christi und dadurch mit der Substanz Gottes wäre; wie wir ja bei den Reformierten eine unio Christi mit den Gläubigen vor der Rechtfertigung finden. Allein dem widerspricht einmal, dafs dadurch die unio mystica Voraussetzung der Rechtfertigung würde, was bei Quenstedt doch durchaus nicht der Fall sein soll; ferner dafs wir nirgends bei der iustificatio eine direkte Andeutung davon finden, obwohl ja an und für sich Ausdrücke, wie der eben angeführte, sich darauf deuten liefsen; und schliefslich und vor allen Dingen, dafs die Aneignung des Verdienstes durchaus als eine ethische gedacht wird, während die unio mystica, wie wir sahen, sich in der Naturgrundlage des Menschen vollzieht und daher mit dem ethischen Glaubensobjekt in keiner Berührung stehen kann. Denn es heifst ja, dafs sich die Substanz Gottes mit der physischen Substanz des Menschen einige, und dafs auch die Substanz des Körpers an der unio mystica teilnehme. Wir müssen daher die Objekte der fides und der unio mystica als toto genere verschiedene annehmen. Schliefslich kommt noch das in Betracht, dafs in der fides etwas angeeignet wird, was wir Gott gegenüberstellen, nämlich das Verdienst Christi, während wir in der unio Gott selbst, seine Substanz, uns aneignen. Diese Einigung kann aber erst stattfinden, wenn wir als Gerechte vor Gott dastehen, was uns eben die fides verleiht.[1]) Sie ist also Voraussetzung der unio und zwar steht sie, wie wir nach allem sagen müssen, nur als solche mit derselben in Beziehung, nur insofern als sie

[1]) Vgl. Frank: Theologie der C. F. Erlangen 1858—61 II. 26.

Gott, indem sie den Menschen als gerecht ihm darstellt, die Möglichkeit gewährt, seine Substanz mit derjenigen des letzteren zu vereinigen. Unsere am Beginn dieser Erörterung gestellte Frage werden wir infolge dessen aber damit beantworten müssen, dafs auch in Bezug auf die unio mystica der Wirkungsbereich der fides nicht über die iustificatio hinausgeht.

Nicht anders wird es auch mit dem Verhältnis zwischen fides iustificans und renovatio bestellt sein. Man könnte vielleicht eine Vermittelung der renovatio durch den Glauben dergestalt sich denken, dafs mit der Ergreifung des Gehorsams Christi auch neue Kräfte angeeignet würden, die den Christen zu neuem Gehorsam befähigen. Allein dann würde die renovatio vor die Rechtfertigung zu stehen kommen, ganz abgesehen davon, dafs wir eine derartige Vermittelung nirgends erwähnt finden. Sonst läfst sich engerer Zusammenhang zwischen der fides und der Erneuerung nicht denken. Wir sahen ja, dafs letztere ein Vorgang ist, der sich in der Naturgrundlage vollzieht und es ist nicht einzusehen, wie mit diesem Prozesse die Ergreifung des Verdienstes Christi in Verbindung treten oder wie sie ihn bewirken sollte. So heifst es denn auch III. $552_{,2}$: meritum Christi apprehendere est operatio reliquis virtutibus prorsus incommunicabilis. Wir werden daher auch für die renovatio den Glauben nur als Voraussetzung annehmen dürfen, indem er Gott die Möglichkeit gewährt, im Gläubigen die vires novas zu wirken.

Zum Schlusse sei bemerkt, dafs der Glaube dadurch, dafs er Voraussetzung der unio und renovatio wird, den engen Zusammenhang beider aufhebt. Dadurch wird der gemeinsame Faktor aus diesen beiden Gliedern der H. O. entfernt. Aus der im Glauben ergriffenen Gottesgemeinschaft sollte die sittliche Erneuerung folgen. Wird der Glaube aber Voraussetzung beider, so tritt er, statt dieselben zu verbinden, jedem einzelnen als die Bedingung dafür gegenüber, dafs Gott es wirken

kann.[1]) Damit ist die enge Verbindung beider aufgehoben.

Der Glaube als apprehensio meriti Christi hat also nähere Beziehung nur zur Rechtfertigung, dem hyperphysischen Heilsprozesse — wenigstens der unio mystica und der renovatio — gegenüber hat er ebenso wie die Rechtfertigung nur die Stellung einer Voraussetzung.

Während nun aber sein Begriff in dem ordo solutis und namentlich unter der iustificatio fast ausschiefslich derjenige der apprehensio meriti Christi ist, finden wir in dem Lehrstück, das seiner besonderen Betrachtung gewidmet ist, noch einen zweiten andersartigen. Obwohl dort in seiner eigentlichen Definition, die oben gegeben wurde, nur der erstgenannte Begriff vorkommt, wird an einigen Stellen doch noch eine zweite Funktion des rechfertigenden Glaubens genannt, die ihm eine andere Stellung zuzuweisen scheint: fides duplicem habet *ἐνέργειαν*, unam, qua ascendit ad Christum, eumque apprehendit, alteram, qua descendit ad proximum, eumque charitatis officiis pro virili iuvare studet: Illam exserit per sese, hanc vero per caritatem IV. 299,$_1$. Doch wird die erstere wieder 304,$_2$ als specificus et proprius fidei iustificantis actus bezeichnet. Es heifst ferner 287,$_1$: Neque enim otiosa est fides iustificans sed in exercitiis virtutum semper negotiosa, er soll die Form der guten Werke sein. Doch werden an derselben Stelle vorher die guten Werke signa et testimonia fidei genannt. Wenn schliefslich ein doppelter Effekt der fides iustificans aufgezählt wird:

[1]) Weder im Lehrstück der unio ist von den neuen Kräften, noch in demjenigen der renovatio von der unio die Rede. Sie werden also in keinerlei Beziehung zu einander gebracht. Es heifst nur 621,$_1$: Renovatio vero unione posterior est; ex bonis enim operibus, quae effectus renovationis sunt, tamquam a posteriori, tum iustificationis, tum mysticae unionis, existentia colligitur. Der Grund mag aufserdem wohl auch noch darin zu suchen sein, dafs es sich in der unio um die Substanz, in der renovatio um die Accidenzen handelt. Hätte man aus der Substanz Gottes die vires novae hervorströmen lassen, so hätten sie leicht den Charakter von Accidenzen Gottes gewinnen können, die es doch durchaus nicht geben soll.

Immediatus est peccatorum remissio . . ., adoptio, . . . iustificatio, . . . cum Christo unio, accessus ad Deum . . . Mediatus effectus sunt bona opera . . ., so scheint neben die apprehensio meriti Christi noch ein zweiter Begriff zu treten, der dem älteren, der vertrauensvollen Aneignung der in Christus offenbaren Gnade Gottes entspricht. Allein es ist hierbei doch auffallend, daſs die unio cum Christo ein Effekt des Glaubens genannt wird, wodurch letzterem doch nur die Stellung einer Voraussetzung angewiesen zu werden scheint, und daſs ferner die bona opera nur ein mediatus effectus sein sollen d. h. also doch wohl nur, wie es an der anderen Stelle heiſst, signa et testimonia fidei. Auch unter der unio mystica wird der Glaube als medium, per quod specialis divinae dilectionis et inhabitationis participes reddimur, genannt III. $618_{,2}$; es könnte hier der ältere Begriff gemeint sein, allein wenn es $621_{,1}$ heiſst: Quando enim in regeneratione fide donatus et per fidem iustificatus est, tum demum incipit mystice cum Deo uniri, so wird hier doch nur wieder dem Glauben die Stellung einer Voraussetzung gegeben.[1]) Wir ersehen aus diesen Ausführungen, daſs der Begriff der apprehensio meriti Christi, wenn er einen weiteren Wirkungsbereich erhalten soll, in einen anderen Begriff hinüberschwankt, der der centralen Stellung, den der Glaube bei den Reformatoren hatte, mehr entspricht.

---

[1]) Für das einseitige Hervortreten des Verdienstes Christi, vgl. noch Calov, Apodixis articulorum fidei. Wittenberg 1699. 298. Nomine autem Christi meritum notatur. Es soll, wo von einem Bitten im Namen Christi die Rede ist, sich immer um das Verdienst desselben, auf Grund dessen man bittet, handeln; vgl. Dorner a. a. O. 351. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus 1857. II. 301. Da der Glaubensbegriff der apprehensio meriti Christi sich sehr weit hinauf verfolgen läſst, so war er wohl nicht die Folge der Trennung von iustificatio und renovatio. Ebensowenig kann er aber auch als die Ursache derselben angenommen werden. Es war die Auseinanderhaltung von iustificatio und renovatio von jeher ein protestantisches Interesse. Soll, wie es Heppe will, „die Aneignung der Gnadenverheiſsung und Absolution des Vaters wesentlich Aufnahme des heiligen Lebens des Sohnes“ sein, so ist damit ein bedenkliches Zurückbiegen in die katholische Lehre gegeben.

Und wenn wir den Inhalt des ersteren betrachten, so werden wir sagen müssen, dafs er die Stellung eines Mittelpunktes der Heilsaneignung nicht behaupten kann, dagegen für diejenige einer Voraussetzung, die es Gott ermöglicht, im Gläubigen gewisse hyperphysische Wirkungen hervorzubringen, vortrefflich geeignet ist. Ja noch mehr, er drängt geradezu zu einer metaphysischen Deutung der Heilsaneignung, als welche sich uns jener Prozefs darstellte. Und zwar fordert die apprehensio meriti Christi zunächst eine hinter dem bewufsten Leben stattfindende Verleihung der Glaubenskräfte bezw. des Glaubens. Denn das Verdienst Christi können wir entweder nur besitzen oder nicht besitzen. Von einer allmählichen Aneignung einzelner Teile desselben kann keine Rede sein. Man darf dagegen nicht einwenden, dafs erst eine ganz schwache Aneignung desselben stattfinden könne, die sich zu einer immer kräftigeren entwickele. Denn diese Stärke oder Schwäche der Aneignung hat mit dem Besitze des Verdienstes nichts zu thun, selbst der schwächste Glaubensfunken mufs doch gleich das ganze Verdienst ergreifen; der Besitz eines Teiles desselben ist, um es noch einmal zu sagen, ausgeschlossen. Wäre dies möglich, dann würde es nie zu einer vollständigen Aneignung desselben kommen; die Rechtfertigung erfordert aber den Besitz des ganzen Verdienstes.[1]) Es mufs daher die conversio, in der die Verleihung der vires credendi und damit die apprehensio meriti Christi stattfindet, ein momentaner Vorgang sein, wie es denn auch Quenstedt lehrt, III. 498. Ein solcher involviert aber, dafs die Eingiefsung der vires credendi ohne Vermittelung von Denk- und Willensakten im Sein des Intellekts und Willens vor sich geht. Die apprehensio meriti drängt also geradezu zu einer metaphysischen Deutung der Bekehrung hin.

---

[1]) Vgl. J. C. Dannhauer a. a. O. 640. Ferner Frank, Theologie der C. F. II. 52. Was bei letzterem von der Rechtfertigung gesagt wird, das mufs auch vom Glauben, in dem der Gehorsam Christi besessen wird, gelten.

Da erhebt sich doch die Frage, ob wir im Glaubensbegriffe selbst nicht auch eine solche zu suchen haben. Das Verdienst Christi setzt sich aus einzelnen konkreten Thaten in seinem irdischen Leben zusammen. Von diesen wird nun im Glaubensbegriffe abstrahiert und ihre ganze Fülle in den abstrakten Begriff des Verdienstes zusammengezogen. Wir haben hier also jedenfalls eine Abstraktion vor uns, die immer in das Gebiet der Metaphysik hineinweist. Denn von diesem abstrakten gewissermafsen hinter allen konkreten Thaten Christi liegenden Begriffe des Verdienstes bis zu der hinter seinem geschichtlichen Leben liegenden Substanz Christi ist jedenfalls eine gleiche Richtung des Gedankenganges.[1]) Also der Glaubensbegriff der apprehensio meriti Christi ist nicht nur als Voraussetzung einer metaphysischen Deutung der Heilsaneignung angemessen, sondern bewegt sich selbst nach einer solchen hin.

Vor allen Dingen aber ist es seine einseitige Beschränktheit auf das Verdienst Christi, die eine anderweitige Deutung des Heils nötig macht. Der christliche Glaube ergreift die Offenbarung Gottes in Christo und mit ihr das göttliche und ewige Leben. Jener Begriff dagegen bietet nur die Voraussetzung dafür dar, dafs Gott mit dem Gläubigen in Gemeinschaft treten kann. Die Gottesgemeinschaft selbst aber mufs noch anderswoher gegeben werden.[2]) Und

---

[1]) Nach Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Ausg. 1889, I. 283 f. 290, werden die beiden koordinierten Arten des Gehorsams Christi in den Einen aktiven Gehorsam, der sich in Leiden und Tod bewährt, zusammengezogen zum Zwecke der positiven Rechtfertigung des Gläubigen, was die Lutheraner thatsächlich und absichtlich mit meritum bezeichnen. — Wir glauben, dafs diese Zusammenziehung eine Folge davon ist, dafs man von den konkreten geschichtlichen Ereignissen des Lebens Christi immer mehr abstrahiert. Es ist auch unverkennbar, dafs mit der Zunahme der metaphysischen Deutung der Heilsaneignung die apprehensio meriti Christi immer ausschliefslicher als Glaubensbegriff gebraucht wird.

[2]) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 1855, II. 285. Die lutherische Abendmahlslehre Ergänzung, da infolge der Imputation des meritum Christi die Lebensgemeinschaft im Glauben mit Christo zurückgetreten war. — Bei der C. F. und den älteren Dogmatikern ist dies jedoch noch nicht so sehr der Fall.

dies geschieht durch die Vereinigung der Substanzen. Wir sind jetzt so weit, dafs wir auch die andere Frage, die wir am Eingange unserer Erörterungen gestellt haben, beantworten können. Wir hatten gefragt, ob im Falle des einseitigen Überwiegens der apprehensio meriti Christi im Glaubensbegriffe die Vereinigung mit den beiden Naturen Christi noch im bewufsten Glauben stattfinden könne. Wir werden nach dem soeben Ausgeführten jedenfalls antworten müssen, dafs die Ergreifung des Verdienstes Christi zu einer andersartigen Deutung der Gottesgemeinschaft drängte, wie wir sie in der Vereinigung der Substanzen finden. Dieselbe konnte aber, wie wir sahen, nur hinter dem bewufsten Leben, in der Naturgrundlage des Gläubigen vor sich gehen.

Und umgekehrt läfst sich sagen, dafs die unio mystica in Quenstedts Fassung gewissermafsen einen derartigen Glaubensbegriff forderte. In der apprehensio meriti Christi haben wir es immerhin mit dem geschichtlichen Leben Christi zu thun; es wird dort doch sein Gehorsam und Tod angeeignet. Freilich sahen wir, dafs jener Begriff sich nach einer metaphysischen Abstraktion hinneigt. Weiter mufs beachtet werden, dafs es sich in ihm nicht um die Aneignung des Lebens Christi handelt, insofern es Offenbarung Gottes ist und Gottesgemeinschaft gewährt, sondern sofern es gewisse Leistungen Christi darbietet, die Gott es ermöglichen, mit dem gläubigen Sünder in Gemeinschaft zu treten. Schon aus diesem Grunde konnte er der Vereinigung der Substanzen gegenüber nur die Stellung einer Voraussetzung behaupten. Aber es handelt sich in jenem Begriffe jedenfalls um das geschichtliche Leben Christi. Und dem gegenüber kommt nun in der unio mystica die Natur der metaphysischen Begriffe in Betracht. Wir haben oben ausgeführt, dafs jene an ein Ding von aufsen herangebracht werden und dann neben die konkreten Eigenschaften desselben treten, ohne mit denselben eine innere Verwandtschaft einzugehen. Und da sie ja das wahre Wesen eines Dinges

oder Vorganges darstellen sollen, so ist es einleuchtend, dafs sie die konkrete Beschaffenheit derselben bei Seite lassen, wenn nicht gar verdrängen. So mufs die metaphysische Deutung sich dem geschichtlichen Leben gegenüber zum mindesten gleichgültig verhalten;[1]) sie hat, um es noch einmal zu sagen, ihr Absehen auf das wahre Wesen der Dinge und somit auch des Menschen und des Gottmenschen, das hinter ihrem konkreten geschichtlichen Leben liegt. Mit letzterem kann sie nichts anfangen. Sie wird daher entweder neben dasselbe treten, ohne eine innere Verwandtschaft mit ihm einzugehen, oder sie wird dasselbe ihren metaphysischen Kategorien unterwerfen. Das letztere ist in der unio mystica geschehen, das erstere findet statt, indem Gehorsam und Tod Christi und der beide ergreifende Glaube zur Voraussetzung jener werden.

Es haben sich uns in der H. O. bei Quenstedt zwei neben einander herlaufende Reihen ergeben, ein hyperphysischer und ein — wie wir wohl sagen können — ethischer Prozefs. Der erstere entspricht der metaphysischen Deutung der Person Christi in der Zwei-Naturenlehre, der andere dem erweiterten Dogma von der stellvertretenden Genugthuung. Beide Dogmen haben hier ihre Einbildung in die Lehre von der Heilsaneignung gefunden; ist das aber auch gleichzeitig eine Ausbildung des reformatorischen Grundsatzes, des Glaubens an die Offenbarung Gottes in Jesu Christo, in den wir diese Lehren eingestellt fanden? Oder ist es die Ausbildung von etwaigen andersartigen in letzteren enthaltenen Elementen?

Wir hatten einleitend von der Einfachheit und Einheitlichkeit der Heilsordnung der Reformation gesprochen. Von derjenigen Quenstedts kann man nun zwar die erstere nicht behaupten; allein das kann Folge der weiteren Expli-

---

[1]) Vgl. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion. 1889. 80. Vgl. im übrigen S. 193 f. desselben Werkes für die Veränderungen der Lehre, die mit der allmählichen Konsolidierung des ordo salutis stattgefunden haben.

kation der Lehre sein. Was dagegen die Einheitlichkeit betrifft, so wird diese von ihm entschieden prätendiert: Momentum unionis huius (mysticae) cum momento regenerationis iustificationis et renovationis idem omnino est, fiunt enim haec apotelesmata omnia simul et instanti. Simulac enim homo regeneratur et iustificatur eo ipso etiam Deo coniungitur et cum ipso unitur. Et tamen unum altero prius quoad nostrum concipiendi modum ob diversa connotata III. 621,1. Und weiter heifst es in der Note zu dieser Stelle: Regeneratio, Iustificatio, Unio et Renovatio tempore simul sunt et quovis puncto Mathematico arctiores, adeo, ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent. Ein solches gleichzeitiges und momentanes Stattfinden wäre von seiten des hyperphysischen Prozesses an sich sehr wohl denkbar — von der Rechtfertigung andererseits ist es selbstverständlich; allein es wird durch das Hinzutreten jener anderen ethischen Reihe unmöglich gemacht. Ist der Glaube und die Rechtfertigung Voraussetzung der unio und renovatio, so ist die Gleichzeitigkeit derselben mit der conversio und iustificatio ausgeschlossen. Aufserdem mufste der Glaube nach dem Begriffe, den Quenstedt damit verbindet, notwendig der iustificatio vorangehen, also von einer Gleichzeitigkeit dieser mit der conversio kann auch nicht die Rede sein. Und was das momentane Stattfinden des Prozesses betrifft, so wird dasselbe überdies durch die Vermittelung des Wortes, mit welchem ihn der Geist hervorbringen soll, ausgeschlossen, es sei denn, dafs nur die hyperphysische Kraft desselben wirksam ist. Da nun dieselbe jedenfalls nur bei Gelegenheit des Hörens des Inhaltes jenes in Aktion treten soll, so ist eine momentane Wirkung auch nur schlecht denkbar, es müfste denn Inhalt und Kraft vollständig auseinandergerissen werden, welche für ihn eigentlich notwendige Konsequenz unser Theologe nicht zieht. Wie die Gleichzeitigkeit, so wird auch schliefslich der denkbar engste Zusammenhang der Glieder der H. O. unter einander durch jene Verbindung des Prozesses mit dem Glauben

vernichtet. Wir sahen, dafs der Glaube in einer nur äufserlichen Verbindung steht mit unio mystica und renovatio, also auch die ihn hervorbringende conversio sowie sein Effekt, die iustificatio; unio und renovatio verlieren dadurch, dafs der Glaube ihre Voraussetzung wird, das gemeinsame Band. Endlich stellte sich uns auch der hyperphysische Inhalt der Glieder des Prozesses als ein sehr verschiedener dar: die vires credendi und operandi, die Substanz Gottes und die vires novae zeigten sich als ziemlich ungleichartige Gröfsen. Allein sie haben doch andrerseits das Gemeinsame, dafs sie sämtlich hyperphysischer Natur sind, wodurch immerhin ein engerer Zusammenhang zwischen ihnen gewahrt wird, ganz abgesehen davon, dafs jene Verschiedenartigkeit eine gleichzeitige Verleihung derselben nicht zu hindern braucht: es konnte recht wohl in einem Momente ein solcher Komplex hyperphysischer Kräfte dem Menschen eingeschaffen werden, wenn nicht, wie wir gesehen, die Vermittelung durch den Glauben dies hinderte. Ja, wir müssen überhaupt die Frage erheben, ob die Vereinigung der anderen, ethischen Reihe mit dem hyperphysischen Prozefs nicht auch auf die verschiedenartige Gestaltung der Glieder des letzteren von Einfluſs gewesen ist. Die Heilsaneignung würde viel einheitlicher gedacht werden, wenn sie ihren Ausgangspunkt von der Vereinigung der göttlichen Substanz mit der menschlichen nähme, aus welcher ersteren dann die übernatürlichen Kräfte auf den Menschen überströmen könnten. Allein eine solche Annahme war dem lutherischen Theologen unmöglich, einmal, weil diese Substanzenvereinigung wohl kaum durch das Wort hätte bewirkt werden können, sodann und vor allen Dingen, weil ja erst das Verdienst Christi ergriffen und die Rechtfertigung eingetreten sein mufste, als notwendige Voraussetzungen für die mystische Vereinigung. Wir sehen, es ist die Vereinigung des hyperphysischen Prozesses mit dem Glaubensbegriffe Quenstedts, die die Einheitlichkeit, Gleichzeitigkeit, den innigen

Zusammenhang und schliefslich die momentane Hervorbringung der Glieder der H. O. unmöglich macht. Es sind zwei ungleichartige Reihen, die in der H. O. miteinander verbunden werden und die zu einer so scharfen Sonderung ihrer Glieder führen.

Quenstedt sagt nun an der angeführten Stelle: Et tamen unum altero prius est quoad nostrum concipiendi modum ob diversa connotata. Wir werden sagen müssen, dafs nach unserem Resultate die Voranstellung der conversio vor unio und renovatio durchaus nicht blofs eine Folge unserer Auffassungsweise, sondern in dem Begriffe des Glaubens begründet ist. Aber hat unser Theologe mit seiner Behauptung doch nicht vielleicht Recht, wenn wir nämlich beachten, dafs die Heilsaneignung bei ihm eigentlich ein hyperphysischer, hinter den Denk- und Willensakten in der Naturgrundlage des Menschen sich vollziehender Prozefs ist? Ein solcher Prozefs kann für unsere Auffassungsweise nicht verständlich sein; was hinter dem bewufsten Leben vor sich geht, können wir nicht begreifen. Unserer Auffassungsweise bleiben nur verständlich das Hören des Wortes, gelegentlich dessen der Prozefs vor sich geht, und seine Effekte, das Verständnis des Wortes, der Glaube und die neuen Erkenntnisse unseres Intellekts und die neuen Strebungen des Willens samt den aus ihnen folgenden Werken. Diese Effekte müssen wir aber in unserer Betrachtung nacheinander folgen lassen aus den schon oft erwähnten Gründen. Es liefse sich hiernach in der That sagen, dafs das eigentliche Wesen der Heilsaneignung ein einheitlicher, übernatürlicher und instanti stattfindender Prozefs wäre, der als solcher uns unerkennbar bleibend nur durch seine Effekte in unser Auffassungsgebiet einträte und dadurch in mehrere Glieder auseinandergezogen würde. Ob dies wirklich Quenstedt darunter verstanden hat, läfst sich indessen nicht beweisen, obgleich vielleicht die Richtung seiner Theologie auf ähnliches ihn hingewiesen haben könnte, wie wir später sehen werden.

Wir haben überhaupt schon öfters gesagt, daſs Quenstedt nicht alle jene Konsequenzen gezogen hat, die sich uns ergaben. Allein wir glaubten uns dazu durch seine eigenen Aussagen berechtigt. Wir möchten diese Berechtigung zum Schluſs noch bestätigen durch zwei Behauptungen unseres Theologen, die kaum anders urteilen lassen, als daſs im Grunde genommen auch er diese Konsequenzen gezogen hat. Es ist dies eben die Behauptung, daſs die conversio, d. h. die Verleihung der vires credendi in instanti stattfinde und die weitere, daſs regeneratio, iustificatio, unio mystica tempore simul et instanti wären. Werden die Glaubenskräfte in einem Augenblick verliehen, so ist nicht daran zu denken, daſs das Wort seinem Inhalte nach wirke, dazu ist eine längere Entwickelung nötig. Umgekehrt dagegen, findet diese Verleihung hinter dem bewuſsten Leben statt, so ist nicht einzusehen, wie dann diese Verleihung allmählich vor sich gehen sollte, daſs sie momentan geschieht, entspricht dem vielmehr. Findet die conversio im Momente statt, so ist dasselbe auch für Rechtfertigung und unio mystica gegeben, da sie gleichzeitig sein sollen; auſserdem entspricht es auch der Vereinigung von Substanz und Substanz vielmehr: entweder sind eben beide vereinigt oder nicht, ein mittleres ist da nicht denkbar. Wenn weiter die Glieder der H. O. gleichzeitig sein und ihre Hervorbringung im Momente vor sich gehen soll, bei der conversio andererseits keine Denk- und Willensakte stattfinden sollen, so muſs das auch für die renovatio und unio mystica gelten, sonst käme man auf den Widerspruch, daſs gleichzeitig solche Akte vorhanden und nicht vorhanden sein sollen.

Während so der hyperphysische Prozeſs an und für sich ganz gut einheitlich gedacht werden könnte, wird er durch die Verbindung mit der ethischen Reihe zerrissen. Man kann also nicht sagen, daſs es unserem Theologen gelungen ist, die Einheitlichkeit des Grundsatzes der Reformation zu wahren. Daſs er trotzdem den Versuch macht, die in verschiedene Glieder zerteilte Heilsaneignung wieder

zu einer Einheit zu bringen, zeigt uns aber, dafs er ein gewisses Interesse daran hat. Er mufste dies auch haben angesichts dessen, dafs uns jene Einheitlichkeit nicht nur bei den Reformatoren, sondern auch bei dem abschliefsenden Bekenntnisse der lutherischen Kirche, der Concordienformel, und den grofsen älteren lutherischen Dogmatikern entgegentritt. Überhaupt finden wir bei jenen die vielgliedrige Teilung des ordo salutis nicht, die sich bei Quenstedt und seinen Zeitgenossen zeigt. Wir müssen, um einen Einblick in die Entwickelung, die zur Bildung der H. O. in der lutherischen Dogmatik im 17. Jahrhundert führte und damit, wie es scheint, die Einbildung der überlieferten Dogmen in die evangelischen Lehre von der Heilsaneignung zu stande brachte, zu gewinnen, zunächst die gröfsere Einheit der letzteren bei den älteren Dogmatikern einer kurzen Betrachtung unterziehen.

Die Differenz mit der älteren Dogmatik in der systematischen Darstellung der Lehre.

Obwohl wir in der C. F. bereits das Dogma von der oboedientia activa Christi finden, so herrscht dennoch in derselben eine relativ grofse Einheitlichkeit der Heilsaneignung. Es werden in ihr noch die inhabitatio Trinitatis und die renovatio aufs engste mit der iustificatio und dem Glauben verbunden, wenn auch sehr energisch vor ihrer Vermischung mit jener gewarnt und ihre Stellung als Folge jener betont wird.[1]) Es wird unterschieden zwischen dem Verhalten des Willens in und nach der conversio, jedoch findet ein eigentlicher Unterschied zwischen dem Beginn der Erneuerung und deren Fortgang nach der Rechtfertigung nicht statt. Da nun jedenfalls ein Unterschied zwischen der durch den Glauben erfolgenden Sündenvergebung und der durch ihn vermittelten Gottesgemeinschaft und der aus dieser erfolgenden sittlichen Erneuerung gemacht werden mufs; da ferner in der Bekehrung das Verhalten des Willens sich von der

[1]) Vgl. Dorner, a. a. O. 352, Anm. 6.

vollständigen Unfähigkeit zur Fähigkeit entwickeln mufs, so werden wir die Unterscheidungen der C. F. für keine zu scharfen erklären können. Die Einheit, die hier herrscht, giebt sich auch äufserlich darin kund, dafs noch alles — mit Ausnahme des Verhaltens des Willens — in einem Lehrstück de iustitia fidei coram Deo behandelt wird, wodurch die Rechtfertigung als das leitende Prinzip der Heilsaneignung hingestellt wird. Vor allen Dingen aber ist zu beachten, dafs das Objekt der Heilsaneignung, Christus samt seinen Leistungen, nur in Verbindung mit seiner subjektiven Aneignung seitens der Gläubigen zur Darstellung gelangt; wir finden für diese Seite der Christologie kein besonderes Lehrstück. Nur die Zwei-Naturenlehre wird in einem solchen besprochen. Und diese Einheit von Heil und Heilsaneignung finden wir auch noch an einer anderen Stelle, wo eigentlich nicht ex officio von ihnen gehandelt wird, es ist dies in dem locus de praedestinatione. Dort werden wir im Gegensatz zu dem fruchtlosen Grübeln unserer Vernunft über die verborgenen Ratschlüsse Gottes auf eine solche Weise darüber nachzudenken angewiesen, quemadmodum Dei consilium, propositum et ordinatio in Christo Jesu (qui est verus ille liber vitae) revelatur. Im Anschlufs an Röm. 8,29, Eph. 1,4 f., Matth. 22,1 f. wird dort das göttliche Dekret als in folgenden 8 Stufen sich vollziehend geschildert, denen wir diese Überschriften geben können: redemptio, vocatio, conversio, iustificatio, sanctificatio, conservatio fidei, conservatio finalis, glorificatio. Schon die Abhängigkeit jeder einzelnen Stufe vom ewigen Dekrete verleiht dieser Klimax eine feste Einheitlichkeit, dazu kommt aber, dafs wir fast in allen Gliedern die Rechtfertigung wiederfinden, die sich wie ein roter Faden durch dieselben hindurchzieht.

Ähnlich wie in der C. F. nun finden wir die Heilsaneignung noch in ziemlicher Einheitlichkeit behandelt bei den grofsen lutherischen Dogmatikern, bei Chemnitz, Hutterus, Joh. Gerhard. Bei ihnen treten unter der Beschreibung des Verhaltens des Willens in der Bekehrung die fünf von

Augustin aufgestellten Gnadenstufen auf, um die allmähliche Entwicklung des Christenlebens — jedoch unter der beständigen Einwirkung Gottes — darzustellen. Bei Hutter und Gerhard erhält die poenitentia ein besonderes Lehrstück, in der C. F. und bei Chemnitz besitzt sie ein solches noch nicht.[1]) Auch jene Darstellung der Heilsaneignung unter dem Gesichtspunkte ihrer Abhängigkeit von der Prädestination finden wir wieder; sie tritt aber, wie in der C. F., ganz aufserhalb der eigentlichen Lehre von der Rechtfertigung auf und nimmt demgemäfs eine völlig isolierte Stellung ein, wie sie denn auf das System selbst gar keinen Einflufs gewinnt. Es ist das sehr begreiflich, da die Prädestination in der lutherischen Lehre immer mehr vom Glauben abhängig gemacht wurde und schon aus polemischen Rücksichten ihr keine bevorzugte Stellung eingeräumt werden durfte.[2]) Bei Gerhard finden wir nun aber aufserdem noch ein Lehrstück, in welchem ein kurzer mehr allgemein gehaltener Abrifs de officio Christi gegeben wird;[3]) eine ausführlichere Besprechung desselben treffen wir aber erst im locus de iustificatione an.

Dieser enge Zusammenhang der Lehre von dem Werke Christi mit derjenigen von der Rechtfertigung und von dem Glauben entspricht ja vollständig der Einheitlichkeit der Heilsaneignung, die wir in der C. F. und bei den älteren Dogmatikern festgestellt haben. Und wie wir die letztere

[1]) In der C. F. wird sie besprochen unter de Lege et Evangelio.

[2]) Wenn Gass, a. a. O., I. 257 sagt: „Diese von Hutter (wir fanden sie bereits in der C. F., von der sie Hutter ziemlich wörtlich entlehnt hat) angegebene und später beibehaltene Vielteiligkeit war luthrischerseits ein Bedürfnis, denn sie erleichterte die Vermittelung, deren man bedurfte, um von der universell angelegten Berufung zu deren eklektischer Ausführung zu gelangen," so mag er insofern recht haben, als ein solches Bedürfnis bei den Verfassern der F. C. und den folgenden Dogmatikern vorhanden gewesen sein mag, obwohl auch bei ihnen diese Ausführung, wie gesagt, eine durchaus einflufslose Stellung einnimmt. Bei den späteren Dogmatikern ist jedenfalls von einem solchen Bedürfnis nichts zu merken; sie bringen die Prädestination meist erst nach den übrigen Gliedern der H. O.

[3]) Vgl. Kaftan, Wahrheit 193.

bei Quenstedt — auch bei den anderen Theologen seiner Richtung, z. B. bei Calov ist es der Fall — vermifst haben, so erhält bei ihm auch Christus und sein Werk sowie der Glaube im System eine andere Stellung, die ihrem Verhältnis zur Heilsaneignung entspricht. Das Werk Christi, sein Amt, sowie die Erlösung werden in einem besonderen Lehrstück behandelt, in der H. O. wird nur ihr Hauptinhalt kurz wiederholt III. 545. Ferner wird bei jedem Gliede der H. O. Christi Verdienst als causa meritoria desselben aufgeführt. Es ist klar, dafs diese Stellung im System derjenigen, die hier die geschichtliche Person Christi zur Heilsaneignung einnimmt, vollkommen angemessen ist; die Lehre vom Werke und Amte Christi wird der letzteren als ihre allgemeine geschichtliche Voraussetzung gegenübergestellt.[1]) Ebenso verändert sich auch die Stellung der Lehre von der fides iustificans; bei Gerhard wird sie unter der iustificatio abgehandelt; bei Calov dagegen erhält sie ein besonderes Lehrstück, und zwar wird sie erst nach der iustificatio besprochen; bei Quenstedt endlich finden wir sie in einem ganz andern Teile, demjenigen de mediis salutis, während der ordo salutis unter die Prinzipien des Heiles zu stehen kommt. Es hat dies, wie wir bereits sahen, teils in der letzteren Stellung seinen Grund; seine letzte Ursache dürfen wir aber doch wohl darin suchen, dafs in die hyperphysische Skala der H. O. der Glaube nicht mehr recht hineinpafst, sondern vielmehr neben dieselbe tritt. Selbstverständlich konnte er nicht ganz aus dem Lehrstück der iustificatio verschwinden, er wird denn auch in demselben erwähnt.

Indem der Glaube zur Voraussetzung des hyperphysischen Prozesses der Heilsaneignung wird, mufs auch notgedrungen die Rechtfertigung, sein Effekt, die Bedeutung einer solchen erhalten. Damit büfst sie aber ihre Stellung als leitendes Prinzip der Heilsordnung ein.[2]) Sie scheint

[1]) Vgl. Ritschl, a. a. O. I. 264. Kaftan a. a. O. 194.

[2]) Vgl. Dorner, a. a. O. 579; vgl. ferner bei Hebenstreit, a. a. O. III. 690.

zwar dieselbe bei Quenstedt zu behaupten, wenigstens der Gestalt, daſs sie Wende- und Mittelpunkt des ordo salutis bleibt. Wir erkannten ja, daſs ihr Dazwischentreten eine einheitliche Gestaltung der H. O. hinderte, conversio von renovatio und unio mystica trennte. Wir sahen weiter, daſs sie eigentlich nicht in das Lehrstück hineinpaſste; daſs sie trotzdem aufgenommen wurde, zeigt die Wichtigkeit, die man ihr beimaſs, was auch schon äuſserlich durch den Raum, den ihre Behandlung einnimmt, sich kundgiebt. Dem entspricht es denn auch vollständig, wenn Calov von ihr sagt X. 161: . . . hic articulus concernit salutis nostrae cardinem ac fundamentum fidei . . . Allein müssen wir so auch anerkennen, daſs unsere Dogmatiker ernsthaft bemüht sind, der iustificatio ihre maſsgebende Stellung zu erhalten, so bleibt trotzdem das Obige wahr, daſs auch ihre Stellung sich ändert und herabgedrückt wird. Denn als Voraussetzung des Heils behält sie ihre Stellung im Mittelpunkte der H. O. nur inkonsequenter Weise; zudem muſs sie als solche noch eine andere Voraussetzung des Heiles, Christi Person und Werk, neben sich treten lassen.[1]) Doch damit

[1]) Nach Gass a. a. O. 335, dem sich auch Kaftan, Wahrheit der christlichen Religion 193 anschlieſst, soll Calov Syst. I. 205 die Rechtfertigung und die Gottheit Christi (im metaphysischen Sinne gedeutet natürlich) als die zwei Fundamentalartikel des lutherischen Bekenntnisses aufführen. Das würde auch vollständig dem oben erörterten Sachverhalt entsprechen. Allein es ist doch nur jene gegen die Socinianer gerichtete Stelle, wo er dies thut; in dem eigentlichen Lehrstücke von den Glaubensartikeln zieht er dieselben immer so zusammen, wie es auch Gass darstellt, daſs die lutherische Kirche den Glauben an die durch Christus, den Gottmenschen, vollzogene Genugthuung für die Sünden der ganzen Welt zur dogmatischen Grundlage habe. Und wir werden wohl annehmen müssen, daſs er in dieser Zusammenziehung einen Fundamentalartikel sah. Denn bei ihm sowohl wie bei Quenstedt wird nicht, wie man es erwarten sollte, die Vereinigung der zwei Naturen in Christo eigentlich zur Ursache der unio mystica gemacht. Nur das vom Gottmenschen erworbene Verdienst wird als causa meritoria genannt. Nur an einer Stelle im locus de unione mystica wird zum Beweise dafür, daſs in der unio die göttliche Substanz näher mit der des Gläubigen verbunden wird und nicht bloſs sola operatione, die unio der göttlichen und menschlichen Natur im Sohne Gottes angeführt: Quia Filius Dei non est particeps factus humanae naturae tantum per *σχέσιν* aliquam aut operationem et influxum Deitatis in huma-

nicht genug; gerade dadurch, daſs man ihr um ihrer Bedeutung willen im ordo salutis eine Stellung anweisen zu müssen glaubte, wird bewirkt, daſs sie als eigentliches Prinzip unseres Heiles kaum noch erkennbar ist. Denn sie wird so nur zum Gliede eines der Heilsprinzipien, des ordo salutis. Sie wird dadurch den übrigen Gliedern desselben gleichgestellt und ihre frühere Stellung als Heilsprinzip so gut wie ganz verwischt; das von uns Angeführte sie noch auszeichnende ist gewissermaſsen nur noch eine Reminiscenz an ihre frühere Bedeutung.[2])

Es haben sich uns zwischen Quenstedt und den älteren Dogmatikern recht erhebliche Unterschiede hinsichtlich der

---

nitatem; sed per veram substantiae vel essentiae suae divinae cum substantia humanitatis coniunctionem. Syst. X. 514. Diese Stelle befindet sich, möchten wir bemerken, unter der quaestio I, eine ähnliche unter quaest. III des locus de omnipraesentia II. 637. Auch bei Quenstedt finden wir gelegentlich eine solche Andeutung III. 491. 624,$_2$. Dagegen treffen wir die Vereinigung der Naturen als Ursache der unio in der Stellung eines Prinzips nur selten, so bei Phil. Nicolai Opera latina Tom. I. Hamburg 1617 (eigentlich schon 1602 in de omnipraesentia Christi) 229, 236,$_2$. Nam quemadmodum personalis unio duarum Christi naturarum est pneumaticae unionis nostrae cum Deo restauratae causa ... Doch anschlieſsend daran soll die Incarnation bald wieder stattgefunden haben, damit er das Heil verdienen konnte. So finden wir auch beides verbunden bei J. Baumgarten, Theses theol. 1746. 231. Ähnlich auch bei Breithaupt, Institutionum theol. libri II. 1694. 411. 430. Es sei hier noch erwähnt, daſs Balthasar Meisner in einer Promotionsrede Christianus unsere Vereinigung mit Christus in Analogie stellt mit der Vereinigung der beiden Naturen in Christo und der aus dieser flieſsenden communicatio idiomatum. Calov führt diese Anschauung von der unio mystica — die übrigens bei Meisner durchaus ethisch ausgeführt ist — als Explikation für seinen Satz an: Unde etiam (scil. aus der communicatio idiomatum in Christo) in hac unione mystica consequitur suo modo communicatio idiomatum, non hypostatica quidem, sed mystica. II. 638 f. (Es findet diese Betrachtung im locus de omnipraesentia statt.) Hülsemann billigt diese Anschauung, die auch Statius Buscher, der Bekämpfer Calixts, vorgetragen hatte, nicht. Calixtin. Gewissenswurm 1653. 1048. Die unio mystica bei Meisner hat im übrigen eine eigentümliche Gestalt, indem er in eben jener Rede die calvinische insertio in Christum mit der neueren lutherischen Lehre der unio mystica vereint. (Vgl. die ausführliche Besprechung bei Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bonn 1880. II. 29 f.) Diese Lehre ist aber von der Orthodoxie nicht adoptiert worden.

[2]) Vgl. Dorner a. a. O. 581 f.

Lehre von der Heilsaneignung ergeben. Man kann nun in den Veränderungen, die hier stattgefunden haben, zunächst nur eine Folge der systematischen Ausbildung der Lehre erblicken, zu welcher namentlich die Einführung der analytischen Methode in der lutherischen Dogmatik genötigt hat. In der That zwang diese z. B. zur Loslösung des Verhaltens des Willens in der conversio von dem Lehrstücke de libero arbitrio, welches in einen ganz anderen Teil des Systems gehörte. Ferner könnte sich diese Anschauung darauf berufen, dafs bereits in den symbolischen Büchern sowie bei den älteren Dogmatikern sich Andeutungen von einer Gliederung des Heilsprozesses vorfinden. So im kleinen Katechismus im 3. Artikel: sed Spiritus Sanctus per evangelium me vocavit, suis donis illuminavit, in recta fide sanctificavit et conservavit etc. Ferner F. C. 600.[1]) Et visum est Deo per hoc medium (scil. verbum) ... homines ad aeternam salutem vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare; bei Chemnitz endlich loc. theol. ed. 1615. III. $242_{,2}$ heifst es: Ordinaria etiam dispensatione spiritus sanctus per certos gradus conversionem inchoat et perficit.[2]) Allein wir finden unter den Gliedern der H. O. bei den späteren Theologen nicht nur solche wieder, die sich leicht aus der bisherigen Lehre erklären lassen, sondern auch das neue und charakteristische der unio mystica; ferner ist doch nicht recht einzusehen, warum die iustificatio, unter der früher eigentlich die ganze Heilsaneignung gegeben wurde,

[1]) Ausgabe der Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche von J. T. Müller, 6. Aufl. 1886.

[2]) Doch heifst es vorher: der heilige Geist weht zwar, wo er will, aber scriptura tradit ordinaria dispensatione spiritum sanctum per verbum efficacem esse. Es scheint hiernach sowohl hier, wie auch an anderen Stellen, wo von einem certus modus et ordo der Bekehrung die Rede ist, (a. a. O. $94_{,1}$. $103_{,2}$ cf. Hutter, loci communes, Wittenberg. Ausgabe von 1661. 276) derselbe sich auf den gottgeordneten Vollzug der Bekehrung durchs Wort zu beziehen. Dies ist sicher der Fall, wenn es in der C. F. heifst 720: Pater enim trahit quidem hominem virtute spiritus sui sancti, trahit tamen eum iuxta ordinem a se decretum et institutum, videlicet per auditionem verbi.

nun nur zu einem Glied derselben unter anderen wird. Schliefslich ist auch die vollständige Trennung des Werkes Christi von seiner Aneignung nicht begreiflich als Erfolg lediglich einer systematischeren Darstellung. Auch in einem analytischen System hätten der Glaube und sein Objekt aufs engste verbunden bleiben und die Rechtfertigung ihre mafsgebende Stellung behaupten können. Man kann auch nicht sagen, dafs die Namen der Bufse, Rechtfertigung und der Werke ziemlich weit auseinanderliegen und kein Bild eines subjektiven Vorganges gewähren und es deshalb zweckmäfsiger geschienen habe, durch Zerlegung und gleichförmige Benennung gewisse Stadien aufzufinden, welche den Prozefs der werdenden und sich vollendenden Heilsgewinnung erschöpfend darlegen sollten.[1]) Denn einmal ist nicht einzusehen, weshalb Bufse und Rechtfertigung weiter von einander entfernt liegen sollen als Bekehrung und Rechtfertigung, und ferner werden die guten Werke unter der eigentlichen Heilsaneignung überhaupt nicht abgehandelt. Auch ist damit die veränderte Stellung der iustificatio sowie der poenitentia, die wir bei Calov und Quenstedt hinter der iustificatio finden, nicht erklärt. Mag daher immerhin der Übergang zur analytischen Methode mit die Veranlassung zur Veränderung der Lehrgestaltung gewesen sein, so werden wir darin doch kaum den Hauptgrund dafür erblicken können. Diese Deutung der Entstehung der H. O. kann schon deshalb nicht Anspruch auf Vollständigkeit erheben, weil sie eine Frage nicht berücksichtigt, die vor allem in Betracht gezogen werden mufs: ob die Glieder des Dogmas inhaltlich dem entsprechen, was die C. F. und die älteren Dogmatiker als Heilsaneignung bieten, ob sie also nur eine systematischere, sorgfältigere Explikation derselben sind, oder ob in ihnen sich neue Elemente befinden, die den andersartigen Ausbau der Lehre veranlafsten. Durch die Beantwortung dieser Frage dürfte auch das von uns am Schlufs der Erörterungen über die H. O. bei Quenstedt

[1]) Gass a. a. O. 363 f.

aufgestellte Dilemma Erledigung finden. Wir hatten dort gefragt, ob es sich in letzterer um die Ausbildung des Grundsatzes der Reformation oder um eine solche etwaiger andersartiger in den überlieferten Dogmen enthaltenen Elemente handle.

Die Differenz mit der älteren Dogmatik hinsichtlich des Inhalts der Heilsaneignung.

Etwas Aufklärung über das Verhältnis der H. O. der späteren lutherischen Dogmatik zu derjenigen der C. F. und der älteren Theologen vermag uns vielleicht die Betrachtung eines theologischen Streites zu geben, der sich kurz vor der ersten Ausgabe des Quenstedtschen Werkes zwischen Wittenberger und Jenenser Theologen abspielte. Aus dem Kreise der letzteren tritt nämlich die für die H. O. der Wittenberger bedenkliche Behauptung auf, dafs die in derselben gegebenen Lehren von der conversio, unio mystica, renovatio und Wirkungskraft des Wortes bis dahin unerhört in der lutherischen Kirche wären, dafs sie mit der Concordienformel sowohl wie mit den Lehrautoritäten eines Chemnitz, Hutterus und Gerhard in Widerspruch ständen. Diese Behauptung stellt der berühmte Jenenser Theologe Joh. Musaeus in seiner Verteidigungsschrift dem Wittenberger Magister Reinhard gegenüber auf.[1]) Er tritt dort einigen Lehren dieses Theologen sowohl wie eines mit Namen nicht genannten Verfassers einer Disputation de conversione vom Jahre 1652 scharf entgegen, die den Ausführungen Quenstedts sehr ähnlich sind.[2]) Dieser Streit ist für uns einmal schon um deswillen wichtig, weil wir die

[1]) Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung etc. Jena. 1676. Es wird dieselbe mit der Abbürzung A. E. citiert.

[2]) Der von Musaeus nicht genannte Verfasser jener Disputation ist Christian Bilefeld aus Lübeck, der sie als Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Wittenberg unter dem Präsidium von Joh. Heinr. Scharff abhielt. (Dissensus Theologorum Jenensium ab Orthodoxis Electoralibus,... 1678. Num. 53.) In dieser Stelle sowohl wie bei Musaeus und Quenstedt, der den Verfasser Bilfeld nennt und unter den thesin propugnantes aufführt, wird 1652 als Jahr der Ausgabe angegeben; in dem mir vorliegenden Exemplare der Disputation (aus der Göttinger Bibliothek) 1651.

Konsequenzen, die wir bei Quenstedt zu ziehen genötigt waren, hier thatsächlich vorfinden. Und das nicht nur auf Seiten des ihn bekämpfenden Musaeus; das könnten ja immer noch Unterstellungen sein. Sondern jene beiden — übrigens jüngeren — Gelehrten nähern sich denselben aufs bedenklichste. Das wichtigste dabei aber ist, dafs sie von Quenstedt und Calov nicht nur nicht rektifiziert, sondern verteidigt werden, ja dieselben machen sich sogar ihre Ansichten zu eigen (vgl. Calov Syst. Theol. X. 145. Quenstedt III. 509,$_2$). Noch bedeutsamer für uns ist aber die obige Behauptung des Musaeus von der Nichtübereinstimmung ihrer Lehren mit der C. F. u. s. w. und seine Beweisführung für dieselbe. Werden durch eine Erörterung der einschlägigen Momente dieses Streites unsere Ausführungen hinsichtlich der H. O. Quenstedts einerseits bestätigt, so können wir andrerseits vielleicht hoffen, daraus weitere Aufklärung über die Entstehung dieser Lehre und damit auch über die Einbildung der überlieferten Dogmen in die evangelische Heilslehre zu erhalten. Musaeus stellt folgendes als seine Lehre hinsichtlich der Bekehrung hin: conversionem hominis peragi a Spiritu Sancto per Verbum praedicatum audituque perceptum excitando bonos motus in hominis intellectu et voluntate, cogitationes sanctas, pium desiderium, luctam Spiritus adversus carnem atque adeo efficiendo in eo quaedam fidei initia, quae postmodum eius gratia, sua incrementa capiant. A. E. 432. Dies soll auch die herkömmliche Lehre der Kirche, der Concordien-Formel, des Chemnitz und Hutterus sein. Wir lassen letztere Behauptung vorläufig bei Seite und betrachten nur die Lehre des Musaeus. Er stellt diese der von Reinhard ihm gemachten Unterstellung entgegen, dafs er lehre, in homine nondum renato ante primam conversionem esse bonos motus, pium desiderium, sanctas cogitationes, *σαρκοπνευματομαχίαν* et initia fidei, indem er behauptet, dafs er nur gelehrt habe, in conversione bonos motus etc. esse, nicht ante conversionem, was eine schmähliche Verläumdung sei. Musaeus verteidigt sich nun gegen diesen Angriff im

wesentlichen durch eine Kritik, welcher er die Lehre von der conversio, die Bilefeld giebt, unterzieht. Die Ausführungen dieses Theologen hatten sich nämlich gegen die von Musaeus in einer Disputation de Conversione vom Jahre 1649 vorgetragene Anschauung von der Entstehung der cognitio litteralis gerichtet — allerdings ohne Nennung des Namens —, und Reinhard hatte sich in seinem Anti-Kulpisius hierin sowohl wie auch in den anderen Lehren hinsichtlich der conversio jenem vollständig angeschlossen. A. E. 360.

Bilefeld nimmt nun eine doppelte Unfähigkeit der unwiedergeborenen Menschen für geistliche Dinge an, eine äufserliche und innerliche, denen wieder eine doppelte Reihe von Gnadenwirkungen, die sie aufheben, entspricht: . . . Siquidem ad externe audiendum Verbum Dei, ut sit ille actus audiendi externa poedagogia, ad litteralem externum verbi sensum cognoscendum, ad externum eidem praebendum assensum, quae omnia adhuc, quia extra stricte sic dictam conversionem sunt, et in homine etiam nondum renato vel nunquam renascendo locum habere possunt, externa recte dici merentur, homo incapax est ex se et per se . . . Huic incapacitati inservit ipsa gratia externa assistens, quae per verbum eandem tollit et externum verbi divini sensum eiusdemque assensum largitur: Alteram internam, quae pro obiecto habet actiones, immediate conversionis stricte sic dictae actum respicientes . . .: quam internam inhabilitatem ipsa interna et inhabitans gratia aufert. § 94. Musaeus A. E. 361. Die gratia assistens und inhabitans haben nun je drei Grade: diejenigen der ersteren entsprechen in ihrer Beschreibung den 3 ersten Stufen bei Quenstedt; diejenigen der gratia inhabitans decken sich bis auf einige geringe aber wichtige Abweichungen mit dem 4. und 5. Grade bei Quenstedt. Wir wenden uns jetzt der Kritik des Musaeus zu. Und zwar verbinden wir seine Ausführungen über die incapacitas externa mit denjenigen über die Gnadenstufen, die in der ausführlichen Erklärung getrennt sind, weil Reinhard in seiner Schrift die appre-

hensio simplex credendorum und die Lehre des Musaeus von der conversio zur Materie zweier Quästionen gemacht hat.

Musaeus weist in der Betrachtung der Gnadenstufen, zunächst zwischen der ersten und zweiten einerseits und der dritten andrerseits einen Widerspruch nach: in den beiden ersteren soll der Geist durchs Wort wirken, das Verständnis des letzteren wird dagegen erst in dem dritten Grade gewirkt 442 f., sodafs also vorher eine Wirkung durch dasselbe nicht möglich ist. Aufserdem bestreitet er aber überhaupt die incapacitas ad externe audiendum verbum Dei und damit zugleich die dritte Stufe der Gnade, die Bewirkung der cognitio litteralis verbi durch übernatürliche Kräfte. Bilefeld hatte die Unfähigkeit des Intellekts des Unwiedergebornen zum äufseren Verständnis des Wortes ähnlich wie Quenstedt begründet: verba autem in propositis mysteriis sunt notae rerum incognitarum et incredibilium, neque ex analogia cum aliis rebus cognitis, quam nullam cum iis habent, cognosci possunt. § 96. 97. Mus. A. E. 370 ff. Dagegen führt Musaeus aus, dafs die Worte der heiligen Schrift sowohl wie ihre vis significandi ex usu loquendi, welcher Wiedergebornen und Unwiedergebornen gemeinsam sei, hergenommen seien. 384. Hieraus folgt natürlich auch, dafs der Wortsinn der h. Schrift in keiner Inkongruenz mit dem Intellekte des Unwiedergebornen steht. 389. Demgemäfs leugnet er auch die Bewirkung des assensus historicus evangelii durch übernatürliche Kräfte, da dieser mere naturalis sei. 445 — 48. Ebenso bestreitet er auch die Meinung Reinhards, dafs dem göttlichen Worte die Erleuchtungs- und Bekehrungskraft intrinsece, per se, per proprietatem essentialem innewohne, eine Anschauung, die wir auch bei Quenstedt fanden. Nach Musaeus eignet eine solche Kraft dem Worte nicht; vielmehr „ist es Gottes selbsteigene Kraft, durch welche Gott das Wort ultra suam nativam vim ad effectus illos supernaturates producendos elevieren will.“ A. E. 78—80.

Wir wenden uns nun zu den von Bilefeld prätendierten Stufen der gratia inhabitans, die für uns wichtiger sind.

Die Wirkung der gratia inhabitans beginnt quando ipse Spiritus Sanctus hominis cor ingreditur illudque spiritualiter immutando inhabitat, und hat dieselbe folgende Grade: 1. virium spiritualium donatio sive infusio, die in sich begreift: 1) ex parte intellectus vires novas ad res in Evangelio revelatas recipiendas, 2) ex parte voluntatis ad recipiendum et admittendum bonum spirituale. Und zwar sollen diese neuen Kräfte sowohl hinsichtlich des Willens wie des Intellekts eine facultas et potentia, passive se habens, qua homo idoneus redditur ad ipsam fidem et alia dona gratiae recipienda sein. § 69. Der 2. Grad ist die ipsa fidei donatio und besteht dieselbe genauer aus der Schenkung der notitia, durch welche der göttliche und heilbringende Sinn der Schrift erkannt wird; des assensus infallibilis et plane divinus; der fiducia, des vertrauensvollen Ruhens in Christo wegen der von diesem für alle geleisteten Satisfaction. Und zwar verhält sich der Mensch bei dieser Schenkung des assensus sowohl wie der fiducia, passiv. 70. Der 3. Grad endlich ist ipsa ex statu irae in statum gratiae translatio, quae translatio fit per remissionem peccatorum, ut ita iustificatio cum hoc ultimo gradu indissolubiliter connexa sit. § 71. Von der gratia inhabitans heifst es nun noch § 67: Gratia haec inhabitans et operans, licet non ita successiva ratione temporis, ut assistens sese exerat, sed in momento hominem convertat et ex statu irae in statum gratiae transferat: cum fieri non possit ut aliquod subiectum vel per momentum sub statu irae simul et in statu gratiae, sub morte et in vita esse possit; interea tamen ratione ordinis et naturae, quidam gradus eidem assignari possunt, qui se invicem consequuntur. § 71. Mus. A. E. 435. Musaeus unterzieht zunächst jene novae vires passivae einer Betrachtung. Er hält Bilefeld entgegen, dafs, wenn der menschliche Verstand und Wille

zur Aufnahme der vires novae fähig sei, nicht einzusehen sei, warum sie dann nicht auch geschickt sein sollten ad recipiendos in se actus et motus spirituales. Ferner sucht er nachzuweisen, daſs nach der Meinung der C. F. und anderer bedeutender Dogmatiker der Mensch zwar keine capacitas activa ad conversionem sui habe, wohl aber, daſs er von Natur eine capacitas passiva ad eandem a Spiritu Sancto in se recipiendam besitze. 453. Diese Fähigkeit werde vielleicht noch besser potentia oboedientialis passiva genannt. Diese wird definiert als eine potentia quae non potest ad actum traduci, nisi per agens supernaturale; obwohl sie ihrem Wesen nach nichts Übernatürliches ist. 458. Weiter macht Musaeus 464 darauf aufmerksam, daſs das vollständig passive Verhalten des Menschen bei der Eingieſsung dieser neuen Kräfte im Widerspruch stehe mit der behaupteten Verleihuug derselben durch das Wort. Denn absque actibus et motibus spiritualibus hat das Wort Gottes keine Wirkung in dem Verstand und Willen und kann denselben daher auch keine neuen Kräfte geben; werden daher, wie es vom Verfasser geschieht, solche Bewegungen in der Bekehrung geleugnet, so können die neuen Fähigkeiten nur unmittelbar und ohne Vermittelung des Wortes eingegossen werden. 460. Ebenso können jene Kräfte auch nicht in instanti durch das Wort gewirkt werden, da dieses eben nie ohne geistliche Bewegungen und Akte wirksam ist. Denn wie es viele geistliche Objekte giebt, so wirkt auch der Geist durch viele Akte und Bewegungen die neuen Kräfte, die sich auf jene richten. Schlieſslich beruft er sich auf die Schrift, welche, so oft sie mahne, daſs wir wachsen und zunehmen sollen in der Erkenntnis der Wahrheit, der Liebe etc., zu vernehmen gebe, daſs wir durch solche geistliche Übung an innerlichen neuen Kräften zu wirken zunehmen. Dasselbe müsse aber auch von den ersten geistlichen Akten und Bewegungen gelten. Die Lehre des Musaeus von der Bekehrung stellt sich daher folgendermaſsen: Die ersten Akte, die aus dem Gehör des Wortes Gottes

hervorgehen, sind die actus apprehensionis simplicis, also die Erfassung des Wortverstandes. Diese Akte sind pädagogisch und vor allen motus spirituales. Hierauf folgen die Akte, wodurch der Verstand den im Worte Gottes offenbarten Lehren Beifall giebt, und zwar nicht auf das Zeugnis etwa des Predigers hin, sondern der Verstand wird durch die göttliche Kraft der Offenbarung zum Beifall unmittelbarer Weise bewogen. „Und diese actus assentiendi sind eigentlich zu reden übernatürliche geistliche actus, die der heilige Geist durch das notitia apprehensionis simplicis allbereits gefassete Wort wirkt.“ Da nun aber die göttlichen Geheimnisse weit über die menschliche Vernunft hinausgehen und nicht wie Objekte der natürlichen Erkenntnis durch ihre Evidenz den Verstand bestimmen können, so muſs ihn der Wille zum übernatürlichen Beifall bewegen. Dies kann aber nicht durch Eingieſsung von neuen passiven Kräften geschehen — die als solche schon einen Widerspruch in sich enthalten —, sondern „der heilige Geist muſs durch das allbereit aus dem äuſserlichen Gehör ins Herz gefaſste Wort Gottes gute und heilige Gedanken, welche denen aus dessen verderbeter Natur aufsteigenden Zweifel und widrigen, bösen Gedanken widerstreben und im Willen geistliche Bewegungen, als geistliche Zuneigungen zu Gott und seinem Wort, gottseliges Verlangen nach der Gnade Gottes und nach den himmlischen Dingen etc. erwecken, dieselbe von Zeit zu Zeit stärken, erhalten und vermehren, bis endlich der Verstand seine widrigen Gedanken fahren zu lassen, Christo und seinem heiligen Worte zu gehorsamen bewogen und also zum völligen Beifall gebracht werde.“ 463 ...

Durch diese Bewegungen und Akte im Verstand und Willen des Menschen bewirkt also der Geist durch Vermittelung des Wortes die neuen Kräfte; es sind dies neue Anlagen, habitus im Charakter des Menschen, die durchaus nicht passiv sind, sondern „wie alle ‚habitus animi‘ haben sie diese Natur und Eigenschaft, daſs sie das

Gemüt hurtig und geschickt machen zu gleichen Wirkungen.“ Weil nun diese habitus einerseits durch geistliche Bewegungen, die der heilige Geist im menschlichen Verstand und Willen erregt, hervorgebracht werden, und andrerseits aber selbst wieder geistliche Bewegungen erzeugen, so ist auch zu unterscheiden zwischen solchen Bewegungen im Menschen vor und nach der Bekehrung resp. vor und nach der Erzeugung des Glaubens. Hiermit fällt auch die Behauptung Bilefelds hin, dafs boni motus, sancta cogitatio etc. nur in Wiedergeborenen stattfinden könnten. Der Vorgang der Bekehrung wird eben von Musaeus als ein successiver und nicht als ein momentaner wie von jenem angenommen. 464ff.

Was nun den 2. Grad der gratia inhabitans betrifft, so bestreitet Musaeus, wie ja nach dem bei der gratia assistens Gesagten zu erwarten ist, die Unterscheidung zwischen der notitia sensus litteralis externa, die die gratia excitans erwecken soll, und der notitia interna und salutaris, die der gratia inhabitans zukommen soll, indem er nur die erstere gelten lassen will, die der Mensch aber mit seinen natürlichen Kräften fassen kann. Er will damit allerdings eine cognitio salutaris nicht leugnen, dieselbe soll jedoch erst zu stande kommen, „wenn durch Wirkung des heiligen Geistes der assensus oder Beifall dazukommt.“ Denn eine sichere Erkenntnis ist nur eine solche, die den assensus in sich begreift. 476ff. [1])

Umgekehrt will er von dem Unterschied zwischen dem assensus tantum historicus cum dubitatione et haesitatione ab gratia excitante in homine productus, und dem assensus infallibilis und plane divinus, von der gratia inhabitans hervorgebracht, nichts wissen, sondern der assensus, den der heilige Geist durchs Wort bewirkt, ist vielmehr per se expers dubitationis et haesitantiae propter infallibile Dei

[1]) So sagt er auch in seiner Praelectio in Epit. F. C. 1701. III: ... et quotiescunque agitur de viribus, quibus possit cognoscere homo, agitur de viribus cognoscendi, quibus coniunctus sit assensus.

verbum. Der bloſse assensus historicus dagegen wird durch natürliche und äuſserliche Motive, wie die Autorität der Eltern und Kirche, bewirkt und bedarf es dazu keiner Hilfe durch den Geist Gottes. Ebenso hatte er bereits die fiducia generalis, die die gratia assistens wirken soll, abgewiesen, nur eine fiducia salutaris, vom Geiste gewirkt, erkennt er an. 478.

Der letzte Grad endlich, die translatio ex statu irae in statum gratiae, welche mit der Rechtfertigung eigentlich identisch ist, wird von Musaeus anerkannt und auch zugestanden, daſs sie eine actio instantanea sei, nur folge daraus nicht, daſs dies auch von der Bekehrung gesagt werden könne.

Schlieſslich wird der Einwand, die conversio müsse eine actio instantanea sein, weil der homo convertendus nicht zugleich sub ira und sub gratia sein könne, damit widerlegt, daſs den Moment, in dem der volle Glaube durch den Geist entzündet werde, wir nicht genau aufzeigen könnten, da wir nicht ins Herz blicken könnten. Gott aber weiſs es, sobald er den Glauben im Herzen entzündet hat, ist auch der Mensch sub statu gratiae. Ehe es dazu noch nicht gekommen ist, ist er noch nicht sub statu gratiae iustificationis, wohl aber sub statu gratiae convertentis. 481.

Auch hinsichtlich anderer Glieder der H. O. ergeben sich zwischen beiden Richtungen mehr oder weniger erhebliche Differenzen. Zu den letzteren gehören solche über die Teile der iustificatio, die wir hier übergehen, zu den ersteren dagegen solche hinsichtlich der unio mystica und renovatio.

Musaeus will von einer Deutung der unio mystica als einer peculiaris approximatio substantiae Dei ad substantiam hominis fidelis nicht recht etwas wissen, wenn er diese Ansicht auch nicht geradezu verdammt. Er gesteht zwar zu, daſs die praesentia Dei gratiosa in sanctis eine viel arctiorem Dei cum sanctis unionem in sich begreife

als die unio Dei cum impiis, welche die praesentia Dei generalis in impiis in sich begreift. Diese arctior unio beschreibt er folgendermafsen: „sie besteht darin, dafs Gott, secundum substantiam suam in sanctis praesens, solche Wirkungen in sanctis hat, wodurch ihre Herzen in Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes Ebenbild, soviel in dieser Sterblichkeit geschehen kann, gleichförmig gemacht, zu Gott geneiget, und so mit Gott verbunden werden, dafs sie ihm in Glaube und Liebe anhangen und Gott sie hinwieder liebet und in ihnen als in seinem heiligen Tempel, sein heilig' Geschäfte hat." 623. Sein Haupteinwand gegen die andere Anschauung ist der, dafs Gott kraft seines unendlichen Wesens stets jeder Kreatur zugegen sein müsse und dafs diese Gegenwart Gottes nach seinem unendlichen Wesen vollkommen dafür genüge, dafs er seine mancherlei Wirkungen in den Kreaturen und besonders auch seine Gnadenwirkungen vollziehen könne. Er weist es aber zurück, dafs nach seiner Auffassung der heilige Geist im Gläubigen nur secundum operationem et dona zugegen sei, vielmehr sei derselbe allezeit per propinquitatem substantialem cum gratiosa operatione coniunctam et cum connotata origine vel processione eius a patre zu konzipieren, wie es die Kirche immer gelehrt habe. 636.

Ebenso wie die Vereinigung der Gläubigen mit Gott will Musaeus nun auch diejenige mit Jesus Christus gelehrt wissen: ... „also lehren wir auch de gratiosa inhabitatione Christi *θεανθρώπου*, dafs sie über die propinquitatem Christi substantialem in homine fideli auch die operationem gratiosam, qua corda nostra illuminat, fidem accendit, subinde novos motus excitat etc. in sich begreife etc. Dahero pflegen wir mit der Schrift und der jederzeit in unseren Kirchen gewöhnlichen Lehrart zu sagen, Christum *θεάνθρωπον* totum habitare in nobis per fidem." A. E. 644. Von einer peculiaris approximatio will er dagegen nichts wissen, da man damit leicht in den Irrtum der Weigelianer verfallen könne.

Nach der soeben vernommenen Deutung der unio mystica von Musaeus müssen wir sagen, daſs dieselbe in erheblich näherer Beziehung zur renovatio steht, als bei Quenstedt. Wird sie doch, wie wir sahen, die Wiederherstellung von Gottes Ebenbild genannt. Ebenso wird auch die conversio mit der renovatio in die engste Verbindung gesetzt, sollen doch bereits bei der Erzeugung der Glaubenskräfte vom ersten Moment der Bekehrung an neue Bewegungen im Verstand und Willen beginnen, während bei Quenstedt bis zur renovatio, in den total passiv sich verhaltenden Menschen übernatürliche Kräfte eingepflanzt und erst in der letzteren selbst die geistigen Fähigkeiten desselben zu geistlichen Bewegungen in den Stand gesetzt wurden. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, daſs von dieser Seite aus gegen Musaeus der Vorwurf erhoben wurde, daſs er die renovatio der iustificatio nicht folgen lasse, sondern daſs sie nach ihm bereits bei Beginn der conversio ihren Anfang nehme. Demgegenüber macht er nun zuerst geltend, daſs auch er gelehrt habe, daſs die renovatio stricte dicta eine Folge der regeneratio sei, da der bereits entzündete Glaube ihre Ursache sei. Denn die carentia virium credendi sei bereits durch die regeneratio aufgehoben, wogegen die carentia virium sancte vivendi erst in der renovatio fortgeschafft werde. Aber, fügt er hinzu, er hätte zur genaueren Erklärung der Lehre de renovatione hinzugefügt: Forsan autem non incommode quis dixerit, renovationem inchoari simul cum ipsa regeneratione, immo quoad rem esse unum ac idem utriusque initium. 654 f. Beide Auffassungen sollen in keinem Widerspruch miteinander stehen, man müsse nur beachten, daſs die renovatio in zweierlei Verstande genommen werden könne: einmal als die Erneuerung, zu der der bereits Wiedergeborene verpflichtet sei; andrerseits als die tota mutatio spiritualis, qua ex homine veteri fit novus. Im ersteren Sinne folgt sie der regeneratio resp. iustificatio, im letzteren tritt sie mit der ersteren zugleich ein. Als Beweis für diese letztere Behauptung führt er an, daſs, wenn der alte Mensch abge-

legt und das Fleisch mit den Begierden getötet wird, dann die renovatio beginnt. Nun kann aber nach der Schrift der Mensch nicht wiedergeboren und gerechtfertigt werden, wenn er in seinen Lüsten und Begierden verharrt, denn aus dem Gegenteil würde folgen, dafs ein Mensch, der noch völlig sündig ist, den seligmachenden Glauben haben könne. 658, 661.[1])

Reinhard hatte in der Lehre von der renovatio noch geleugnet, fidem habere se active ad renovationem quae conversionem et iustificationem sequitur. Musaeus spricht und das mit Recht seine Verwunderung aus über diesen Satz, der so sehr den Erklärungen der Bekenntnisse, fidem esse matrem et fontem bonorum operum widerspreche. Er glaubt diese Behauptung Reinhards auf dessen Annahme der vires spirituales passivae, die in der Bekehrung verliehen werden und die nun auch in der renovatio nur eine passive Fähigkeit zur Wirkung des heiligen Geistes verleihen sollen, 663 f., zurückführen zu müssen.[2])

Aus den soeben wiedergegebenen Ansichten Bilefelds und Reinhards, glauben wir, geht zur Genüge hervor, dafs wir mit unserer Behauptung, jene näherten sich bedenklich den Konsequenzen, die wir aus Quenstedts Lehre gezogen hatten, im Rechte waren. Es ist dies namentlich in den 2 Punkten der Fall, in denen ihre Anschauungen von denjenigen des letzteren Theologen abzuweichen scheinen. Wir meinen zunächst die Bezeichnung der hyperphysischen vires credendi als vires passivae. Denn an eine Einschaffung von Kräften, denen an und für sich gar keine Wirkungsfähigkeit zukommt, sondern die erst vom heiligen Geiste in Bewegung gesetzt werden müssen, unter Vermittelung von Denk- und Willensakten ist nicht zu denken. Der Unterschied von

[1]) Es entspricht diesem Verhältnisse von renovatio und conversio vollständig, wenn Baier sagt Compendium theol. pos. ed. Preuss 1864, 469: Ex parte hominis efficienter concurrunt ad renovationem vires gratiae in conversione acceptae . . . . cf. 473 oder wenn er die vires renovationis „gröfsere“ Kräfte nennt als die vires credendi, sie also nur als eine Verstärkung derselben, nicht als etwas anderes ansieht.

[2]) Auch Calov sagt X 11: renovatio Spiritui sancto unice vindicatur.

Quenstedt reduziert sich hier freilich darauf, daſs dieselbe Anschauung von Bilefeld nur schärfer und deutlicher ausgesprochen wird. So tritt auch, wenn er jene als vires novae ad recipiendum im Unterschiede von den vires ad operandum, quae ad sanctificationem pertinent bezeichnet § 68, ihr Charakter schärfer hervor als bei Quenstedt, der im Gegensatz zu den letzteren sie nur als vires credendi bezeichnet, wie wir sahen. Es ist möglich, daſs die gröſsere Schärfe des Ausdrucks eine Folge davon ist, daſs der Leiter der Disputation — dessen Ansicht wir also doch in derselben wiedergegeben sehen müssen — vielmehr Philosoph — und noch dazu ein sehr subtiler — war als Quenstedt und daher auf möglichst genaue Formulierung der Begriffe achtete wie wir an der Feststellung einer doppelten Unfähigkeit zur Bekehrung, ferner an der Hervorhebung des passiven Verhaltens bei jedem Grade der gratia inhabitans sahen und hinsichtlich einiger anderer Punkte noch finden werden. Es ist aber auch möglich, daſs Quenstedt nicht soweit gehen wollte, obgleich es in der Konsequenz seiner Anschauung lag.[1]) Es wird dies wahrscheinlich dadurch, daſs er sowohl

[1]) Wir möchten hier auf einige Schwankungen, die in den umstrittenen Punkten bei Quenstedt und auch bei Calov vorkommen, aufmerksam machen. So scheinen Stellen wie die folgenden Quenst. II. $198_{,2}$: Posse non renatum ex viribus naturalibus audire vel legere Verbum Dei cum externo studio discendi nemo nostrum negat. cf. Cal. I. 656 nicht recht die Notwendigkeit der Verleihung übernatürlicher Kräfte für die cognitio litteralis zu fordern. Frank Theol. der C. F. 220 f glaubt bei ihm einen Unterschied machen zu müssen zwischen einem Lesen und Hören des Wortes animo proficiendi, desiderio informationis ex verbo causa, was bereits Folge der vorlaufenden Gnade sein soll II. 178, und einem solchen aus bloſser Wiſsbegier wie er denn II. 170 sage; non est hic confundendum studium ac desiderium commune sciendi res divinas cum desiderio aeternae salutis inde percipiendae. Allein die cognitio litteralis soll doch nun einmal erst Werk der vorlaufenden Gnade sein, wie kann da beim Nichtwiedergeborenen an ein Disputieren über das Wort gedacht werden? Es will auch nicht recht sich mit einander vereinen lassen, wenn er das Wort causa organica seu instrumentalis der Bekehrung nennt, III. $491_{,2}$. I. $172_{,2}$ — ein Ausdruck, den Reinhard für zum mindesten inadäquat erklärt hatte — und doch seine Wirkungsfähigkeit ihm von natura eigen und de eius essentia sein läſst; ja er meint sogar, daſs das Wort, wenn es auch nicht Schöpfer sei, es deshalb noch nicht eine

wie Calov, obwohl sie die Lehren jener beiden jüngeren Theologen billigen und verteidigen, doch über die vires passivae kein Wort verlieren. Und letzteres ist nun auch in dem zweiten Punkte der Fall, in dem Reinhard allein von ihnen sich unterscheidet: die Leugnung der Vermittelung der renovatio durch den Glauben. Wir sahen, daſs auch dies ganz in der Konsequenz der Lehre Quenstedts lag, wie er denn thatsächlich an einer anderen Stelle behauptet, facultatem bene operandi . . . . generat spiritus sanctus in homine sine concursu hominis III. 633,1. Andrerseits macht er aber doch den Glauben zur causa media ex parte hominis ib. 634,1. Wir dürfen ihm daher nicht ohne weiteres Reinhards Ansicht in diesem Punkte zuschieben, wie denn auch Calov in seinen Angriffen gegen Musaeus derselben keine Erwähnung thut. Wir finden jedenfalls bei Bilefeld und Reinhard die Lehre der Wittenberger in strengster Konsequenz und daher auch in gröſster Klarheit dargestellt und fügen deshalb aus den Ausführungen des ersteren über die conversio noch einiges hinzu, was zu einem möglichst vollständigen Verständnis der in diesem Kreise herrschenden Anschauungen dienen kann. Nach ihm wird die capacitas passiva überhaupt erst durch Gottes Gnade verliehen, § 93. Die Untauglichkeit, die die erste Gnadenstufe fortschafft, wird von dem Widerstande, den die zweite aufhebt, so unterschieden: Siquidem incapacitas et inidonëitas est negativa: resistentia vero aliquo modo positiva. § 62. Wir

Kreatur zu sein brauche. I. 177. Schliefslich sei noch bemerkt, daſs es bei Quenstedt nicht ganz klar wird, was die translatio e statu irae in statum gratiae bedeuten soll. Wie wir sahen, wird sie das eine Mal als Folge des Glaubens dargestellt und wäre somit mit der Rechtfertigung wie bei Bilefeld identisch. Das andere Mal wird sie dagegen mit der donatio fidei identifiziert; beide Male soll sie in instanti stattfinden Dasselbe fanden wir auch von der regeneratio ausgesagt; es heifst aber doch auch wieder III. 483, daſs sie sich successiv vollziehen soll, licet ipsa vivificatio fiat in eo momento, quo fides in nobis accenditur. Die Glaubenserzeugung wird also jedenfalls von ihm als momentan stattfindend angenommen, sodaſs wohl keine Differenz zwischen ihm und Bilefeld anzunehmen, letzterer aber wieder klarer ist. Calov verteidigt übrigens die conversio instantanea gegen Musaeus.

mufsten bei Quenstedt annehmen, dafs er keine Vermittelung der höheren Gnadenstufe durch die vorhergehende stattfinden lasse — was namentlich für das Verhältnis der cognitio litteralis zur Verleihung der vires credendi von Wichtigkeit war; bei Bilefeld finden wir das ganz deutlich ausgesprochen: . . . siquidem sumatur conversio late, prout includit etiam actus praeparatorios: utique ad quemvis actum vel gradum homo sese mere passive habet, in quantum solus Deus per verbum assistente sua gratia eundem absque ulla hominis vel capacitate vel operatione producit et quidem ita ut per unum iam acceptum gratiae gradum homo non idoneus reddatur ad producendum alium sequentem gratiae gradum: sed iterum pure passive se habet, ut reliquos subsequentes gradus usque ad ultimum inclusive solus Deus in eo producat . . . § 121. cf. 46, 128. Endlich finden wir bei ihm die Kräfte, die die gratia assistens verleiht für die cognitio litteralis, von den von der gratia inhabitans verliehenen vires credendi, wie folgt, unterschieden: Illae enim spirituales in tantum dicendae, in quantum a Spiritu sancto proveniunt et ab eodem ad spiritualem finem diriguntur, . . . quamquam adhuc ad externam praeparationem et quasi dispositionem pertineant, homine spiritualiter mortuo manente: ut non incommode palpebrarum diductio in homine mortuo, possit cum viribus his a gratia assistente collatis conferri. Hae vero spirituales dicuntur, quia concessis his ipsa vita spiritualis simul confertur . . . § 68.

Wir glauben nach dem oben Ausgeführten ein Recht zu haben zur Inanspruchnahme Quenstedts und auch Calovs — der im Tom. X (vgl. namentlich S. 145 und Quenstedt III. $509_{,2}$) seines Systema und auch in sonstigen Streitschriften Musaeus' Anschauungen zu Gunsten derjenigen Reinhards und Bilefelds scharf bestreitet — für die Lehren dieser wenig bekannten Theologen — natürlich mit den von uns hervorgehobenen Ausnahmen. Der Jenenser Theologe beruft sich nun ihnen gegenüber in seiner ausführlichen Erklärung auf die Concordien-Formel und die älteren Dogmatiker; wir

haben jetzt die von ihm angezogenen Stellen zu prüfen, um festzustellen, ob die Lehre der Wittenbergischen Theologen von derjenigen der Bekenntnisschrift und der älteren lutherischen Kirchenlehrer abweicht, wie es Musaeus behauptet.

Wir verbinden mit der Betrachtung der der C. F. entnommenen Stellen gleich diejenige der aus Chemnitz angeführten, der ja als Mitverfasser gewifs ein authentischer Interpretator dieser Bekenntnisschrift ist.[1]) Für seine Behauptung, dafs zur Erwerbung der cognitio litteralis verborum es keiner besonderen Wirkung des Geistes bedürfe, führt nun Musaeus folgende Aussagen der C. F. an: (antequam . . . homo, per Spiritum sanctum illuminatur, convertitur etc. . . . ex sese . . . ad conversionem . . . nihil inchoare potest . . .) Etsi . . . Evangelium audire et aliquo modo meditari, atque etiam de eo disserere potest, ut in Pharisaeis et hypocritis est videre etc. 594, cf. 601. A. E. 351, 393 f. Ähnlich lauten auch die Auseinandersetzungen des Chemnitz, nach welchem der Nichtwiedergeborene das Wort hören und lesen, auch über seinen Sinn disputieren kann; ferner kann er auch einigermafsen die Worte verstehen und historischen Glauben fassen. Er macht aber den Unterschied: Aliud praeterea est auditus Verbi: et ex auditu concipere novos motus poenitentiae, fidei, novae oboedientiae etc., quod proprium est Spiritus. Et tamen per illud organon, per verbum scil. lectum, auditum, cogitatum et non aliter Spiritus sanctus efficax est et operatur. Examen Concilii Tridentini I. 211. Iudicium de controversiis sui temporis 36 ff.

Wir werden von diesen Stellen sagen müssen, dafs die Auffassung des Musaeus ihnen vollständig entspricht; denn meditieren über das Evangelium kann man, wie er ganz richtig sagt, nur dann, wenn man den Wortsinn richtig gefafst hat. Er hätte übrigens für seine Auffassung noch eine ganze Anzahl von Stellen der Concordien-Formel anführen können,

---

[1]) Vgl. Luthardt, Lehre vom freien Willen. Leipzig 1862. 284.

ja wir müssen sagen, daſs er eine vielleicht noch significantere als die oben citierte hätte aufweisen können; dieselbe lautet: non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura aut quod absque auditu et meditatione verbi divini ad deum convertatur. 593. Hiernach wird das Nachdenken über das Wort Gottes geradezu zur unumgänglichen der Bekehrung vorausgehenden Bedingung gemacht, wodurch Einwürfe, wie der, daſs das meditari sich nur auf die über das natürliche Verständnis nicht hinausgehenden Schriftstellen bezöge oder daſs nur ein Meditieren über falsch verstandene Schriftworte damit gemeint sei, noch schärfer abgewiesen werden, als es durch die von Musaeus citierte Stelle geschieht.

Aus der aus Chemnitz angezogenen Stelle geht nun noch hervor, daſs dieser das Wort als organon des heiligen Geistes betrachtet, eine Auffassung, welche wir auch in der Concordien-Formel finden, in welcher stets das Wort medium, organon oder instrumentum des Geistes genannt wird, von einer demselben de essentia etc. innewohnenden hyperphysischen Kraft dagegen nirgends die Rede ist. 602, 600. Musaeus konnte sich für seine Ansicht mit Recht auf folgende Stelle berufen 601: Etsi autem utrumque, tum concionatoris plantare et rigare, tum auditoris currere et velle, frustra omnino essent, neque conversio sequeretur, nisi Spiritus Sancti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum et corda illuminet et convertat. Hieraus geht klar hervor, daſs dem Worte eine übernatürliche, ihm per se innewohnende Bekehrungskraft nicht zugesprochen wird.

Scheint nun in diesen Punkten die Lehre der C. F. eine andere als die von Bilefeld vorgebrachte zu sein, so liegt die Vermutung nahe, daſs sie überhaupt hinsichtlich der Bekehrung etwas andere Ansichten vertritt, daſs sie dieselbe nicht, wie jener will, in einer Eingieſsung hyperphysischer Kräfte, während welcher keinerlei Aktionen des menschlichen Willens und Verstandes stattfinden, bestehen läſst, sondern daſs sie vielmehr die Erzeugung der Glaubens-

kräfte durch vom Geist gewirkte, fromme Gedanken und fromme Willensbewegungen annimmt. Und in der That konnte sich Musaeus für diese seine Behauptung stützen auf eine ganze Reihe in ihr vorhandener Aussagen, von denen wir die bezeichnendste folgen lassen: Hoc enim certissimum est, in vera conversione immutationem, renovationem et motum fieri oportere in hominis intellectu, voluntate et corde, ut nimirum hominis mens peccata agnoscat, iram Dei metuat, a peccato se avertat, promissionem gratiae in Christo agnoscat et apprehendat, pias cogitationes animo agitet, bonum propositum habeat, atque diligentiam in moribus suis regendis adhibeat et contra carnem pugnet. Ubi enim nihil horum fit: ibi procul dubio etiam non est vera ad Deum conversio. 605, 601, 608.

Ähnlich lauten auch die aus Chemnitz angezogenen Stellen, auf die wir nicht weiter eingehen. Wir finden aber bei letzterem die Stufenfolge der die Bekehrung wirkenden Gnade ähnlich wie bei Bilefeld resp. Quenstedt aufgeführt.[1]) Wir vergleichen diese beiden mit einander, um uns darüber klarer zu werden, wie sich Chemnitz die Wirkung der Bekehrung gedacht hat, was um so nötiger ist, da in der von ihm verfafsten C. F. sowie bei ihm selbst uns Aussagen aufstofsen, — wie wir noch sehen werden — die mehr für Bilefeld als für Musaeus zu sprechen scheinen.

Wir finden bei Chemnitz nicht die beiden Hauptstufen der gratia assistens und inhabitans, sondern nur die fünf Stufen der gratia praeveniens, praeparans, operans, cooperans und derjenigen Gnade, die das donum perseverandi verleiht. Hinsichtlich des ersten Grades lehrt er nun: Augustinus recte et vere statuit contra Pelagianos: Incipere non esse nostrum, nec ortum bonae voluntatis nostro conatu emergere sed sanctam cogitationem, bonum propositum, cupiditatem

[1]) Bei Musaeus finden wir diese Gnadenstufen nach Chemnitz — jedoch mit einigen Abweichungen — aufgeführt in de conversione vom Jahre 1647. Disp. V. § 32.

seu desiderium boni, . . . esse gratiam, donum et operationem Spiritus sancti . . . loci theol. Wittenberg 1615 ed. Polycarp Leiser. I. 194,$_2$. Der Beginn der Bekehrung wird hier ebenso geschildert, wie es bei Musaeus geschieht, es wird nicht mit einer Fortschaffung der inidonëitas naturalis, sondern mit der Erregung geistlicher Bewegungen begonnen. In der zweiten Stufe finden wir ähnlich wie bei Bilefeld die Fortschaffung des Widerstandes, jedoch hat diese hier eine berechtigtere Stelle, da die Wirkung des Geistes bereits in der ersten Stufe in das bewufste Leben eingetreten ist. Aufserdem wird als ihre Folge geschildert, ut assentiatur, obsequatur, was schon eine gewisse Kenntnis der Schrift voraussetzt, die nach Bilefeld erst der dritten Stufe zukommt. Diese dritte Stufe . . . Postquam excitavit Spiritus sanctus pium propositum, desiderium, conatum, non est in nostra potestate, mutare voluntatem in melius. Sed Deus operatur in nobis velle . . . mufs als der eigentliche Bekehrungsakt genommen werden: einmal weil sie der gratia operans zugeschrieben wird, während die renovatio Sache der gratia cooperans ist; ferner weil es heifst deus opera tur velle et aufert cor lapideum, was stets von der conversio ausgesagt wird, während es nach derselben von der renovatio heifst, dafs der Mensch der göttlichen Gnade kooperiere, wenn auch mit göttlichen Kräften. Schliefslich zwingt uns auch zu dieser Annahme die folgende Gnadenstufe, die folgendermafsen beschrieben wird: Non autem ita liberatur voluntas captiva, ut post liberationem seu renovationem non indigeat amplius liberatoris sui auxilio. . . . Denn die Befreiung des Willens wird stets von der conversio gebraucht; würde ferner unter liberatio seu renovatio voluntatis die renovatio im Sinne Bilefelds verstanden, so müfste letztere als schon hier auf Erden ihren Abschlufs erreichend gedacht werden — es heifst ja post renovationem — was doch noch kein protestantischer Theologe angenommen hat. Es darf andrerseits allerdings nicht geleugnet werden, dafs bereits in der dritten Stufe die renovatio erwähnt wird, wenn es heifst,

aus der Erneuerung des Willens entspringe facultas ex animo obediendi deo. Es ist dies aber nur ein Beweis für die Behauptung des Musaeus, daſs bei den älteren Dogmatikern conversio und renovatio aufs engste mit einander verbunden werden. Die letzte Stufe der Gnade endlich ist das donum perseverantiae, durch welches der Gläubige im Stande der Gnade erhalten und zur ewigen Seligkeit geführt wird.

Die Gnadenstufen bei Chemnitz und Bilefeld unterscheiden sich zunächst dadurch, daſs bei ersterem die ganze Heilsaneignung auf sie verteilt wird, während bei dem letzteren sie nur zur Darstellung der Vorgänge bei der conversio dienen. Ferner wird die conversio hier durch voraufgehende fromme Regungen vermittelt gedacht, wir finden nichts von einer Eingieſsung übernatürlicher Glaubenskräfte, es heiſst nur deus operatur velle, als dessen Folge dann auch gleich die facultas ex animo obediendi gesetzt wird. Calov hatte diese Unterschiede wohl erkannt, er sucht sich darüber durch die Annahme hinwegzusetzen, — und zwar nach dem Vorgange des Myslenta — daſs Chemnitz bereits unter der gratia praeveniens die ganze conversio prima zusammenfasse. System. theol. X. 117. Die frommen Regungen könnten dann bereits als Erfolg der Bekehrung gelten. Allein diese Annahme wird durch folgende Stelle unmöglich gemacht: Proposuit autem Augustinus illustre exemplum in sua conversione, ubi videre licet vivam explicationem huius Quaestionis, quomodo inter obscuras scintillulas et tenuia principia gratiae praevenientis, voluntas non sit otiosa, sed incipiat lucta carnis et Spiritus. 200. Nach Calov soll dagegen der Mensch sich während jener drei oder eigentlich vier Grade vollständig passiv verhalten, was diese Stelle ausschlieſst, wie ja auch die ganze Beschreibung der gratia praeveniens. Ferner wird ja die zweite Stufe Bilefelds, die Wegräumung der Repugnanz des zu Bekehrenden auch von Chemnitz der folgenden Stufe zugeschrieben. Überdies führt er für diese Stufe

als Beispiel die Lydia act. 16. 14 mit folgenden Worten an: Erat, inquit Lucas, colens Deum et habebat initium, propositum, desiderium etc., sed Dominus aperuit illi cor, ut attenderet . . . Spräche Chemnitz bereits bei der ersten Stufe von der conversio prima, so wäre dieses Beispiel hier völlig unbegreiflich, denn dann müfste sie ja schon längst gehört und aufgemerkt haben. Die eben über Augustinus angeführte Stelle widerspricht übrigens auch dem weiteren Versuche Calovs, die Lehre des Chemnitz von der allmählichen Entwicklung der Bekehrung von der conversio im weiteren Sinne d. h. also von der renovatio zu verstehen. Denn es heifst ja in ihr ausdrücklich inter obscuras scintillulas etc. gratiae praevenientis voluntas non sit otiosa.

Wir werden nach dem Bisherigen sagen müssen, dafs Musaeus ein Recht hatte, sich für seine Anschauung von der conversio auf die C. F. und Chemnitz zu berufen. Allein wir begegnen nun doch bei Calov einer Instanz, die gegen ihn zu sprechen scheint, wenigstens in einem Punkte, in welchem er mit jenem differiert.

Wir sahen, dafs die C. F. und Chemnitz an einigen Stellen der Meinung des Musaeus, dafs der natürliche Mensch aus eigenen Kräften den Schriftinhalt erkennen und darüber nachdenken könne, beipflichten. Calov führt nun aber gegen Musaeus einige Stellen an, aus denen hervorgehen soll, dafs sie dem natürlichen Menschen alle Erkenntnisfähigkeit geistlicher Dinge vollständig absprechen. Es heifst nämlich in der C. F. 589: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, perficere, agere, operari aut cooperari possint sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet . . . Es sei hier gleich auch noch eine Stelle hinzugefügt, die Calov aus Chemnitz „Judicium de controversiis sui temporis“ 36 anführt: Hoc vero potest, . . . verba

Evangelii legere, sive ex ore predicantis audire, de significatione et sensu verborum disputare, aliquo modo etiam verba intelligere, sicut in Judaeis patet et quidem fidem historicam concipere sicut Lutherus loquitur de fide acquisita. . . . Sed verum sensum et usum Evangelii, in veris exercitiis ratio non intelligit ex lectione et auditu, sed plane pervertit. Gerade diese Stelle spricht nun aber durchaus gegen seine Ansicht. Es heifst ja in ihr ausdrücklich, dafs der Nichtwiedergeborene einigermafsen die Worte der Schrift verstehen und dafs er historischen Glauben fassen kann. Die fides acquisita bei Luther, mit der diese fides historica identisch sein soll, ist aber durchaus kein solcher Glaube, der sich auf Falsches und Unwahres richtet, sondern er ist der durch die natürlichen Autoritäten, Eltern etc. hervorgebrachte Glaube, dem es aber noch an seiner inneren Bezeugung durch den Geist fehlt. Musaeus hatte daher ein Recht, in dieser Stelle den verus sensus Evangelii als diejenige Erkenntnis zu deuten, die praktische Übungen der Frömmigkeit hervorbringt A. E. 381., also die heilsame, heilbringende Erkenntnis, die auch nach seiner Anschauung, wie wir soeben sahen, nur der Geist wirkt. Hieraus folgt nun auch, dafs wir die aus der Concordien-Formel angezogene Stelle auf ähnliche Weise deuten müssen. Wir fanden ja, dafs sie auch dem natürlichen Menschen die Fähigkeit zugesteht, über das Evangelium nachzudenken und dies geradezu zur Bedingung der Bekehrung macht. Sie sagt weiter in eiusmodi externis rebus (wie Hören und Lesen des Evangeliums) homo adhuc, etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet 601: hier hätte das aliquo modo gar keinen Sinn, wenn das Hören und Lesen nicht wenigstens mit etwas Verständnis begleitet sein sollte. Andrerseits rechnet sie nach dieser Stelle das Hören und Lesen des Wortes zu den äufseren Dingen, zu denen keine vires spirituales nötig sind, es ist nicht einzusehen, warum nicht der rein äufserliche Wortsinn zu jenen gehören sollte, wir finden in ihr wenigstens keine Stelle, die jenen den

geistlichen Dingen zurechnet.[1]) Wir möchten allerdings noch bemerken, daſs sich hier und namentlich bei Chemnitz immerhin zwei nicht homogene Reihen von Aussagen finden könnten, deren eine dem natürlichen Menschen noch eine Fähigkeit zuspricht, die die andere ihm nimmt. Denn es finden sich bei ihm wohl noch Anklänge an die Philippistische Anschauung, die der Fähigkeit des Menschen zu seiner Bekehrung bekanntlich einen etwas gröſseren Spielraum läſst, als die Richtung der lutherischen Theologie, die zur Abfassung der C. F. drängte. Allein wir werden nach dem Ausgeführten gerade in diesem Punkte eine solche Duplicität der Anschauung bei ihm sehr unwahrscheinlich finden.

Hinsichtlich der unio mystica beruft sich Musaeus zum Beweis seiner von Reinhard resp. Calov abweichenden Anschauungen nicht auf die Concordien-Formel, obgleich deren Ausspruch durch seine Äuſserungen auf S. 636 f durchklingt. Doch in der Praelectio in Epit. F. C. 180 sehen wir, daſs er auch in dieser Beziehung sich vollständig auf ihrer Lehre stehend weiſs. Trotzdem führt Calov diese Stelle gegen ihn an. System. X. 515. Es ist dies die bekannte Stelle Epitome 530. Hier ist aber keine Rede von einer peculiaris approximatio substantiae Dei, die Ansicht des Musaeus über die unio mystica, die wir oben gesehen haben, entspricht diesem Ausspruche vollkommen. Weiter führt nun Calov gegen ihn unter anderen Theologen auch Chemnitz an, aus dessen Worten wir ein Citat aus Luthers Schriften anführen: Lutherus hac de quaestione in Ps. LI. ita scribit: Omitto inutiles disputationes Scholarum, anne loquatur de Persona divina, an de dono Spiritus. Quid enim haec etiam accurate dispu-

[1]) Bilefeld § 100 meint, wenn die C. F. und Chemnitz, Hunnius den Unwiedergeborenen eine cognitio litteralis zuschreiben, sie auſser der unrichtigen auch teilweise eine solche verständen, die der heilige Geist durch die gratia assistens in ihnen gewirkt habe. Davon findet sich aber bei jenen nichts. cf. Musaeus A. E. 394.

tata aedificant? Cum habeamus clarum testimonium Christi, veniemus ad eum, et mansionem apud eum faciemus. Habitat ergo vere Spiritus in credentibus, non tantum per dona, sed et quoad substantiam suam. Neque hic dat dona sua, ut ipse alibi sit, aut dormiat, sed adest donis et creaturae suae, conservando, addendo robur. Wir möchten zunächst darauf hinweisen, daſs hier nichts davon gesagt wird, daſs eine peculiaris approximatio Substandiae Dei ad substantiam credentis stattfindet; im Gegenteil, Luther scheint durch seine ersten Worte solche subtilen Betrachtungen zurückzuweisen. Es wird nur gesagt, daſs wir auf Grund jener Schriftworte glauben müssen, daſs Gott im Gläubigen seiner Substanz nach sei, nichts aber darüber bemerkt, wie diese Gegenwart zu stande komme. Im übrigen enthalten diese Worte nichts, was wir nicht auch bei Musaeus fanden. Wir sahen ja, daſs auch er es abweist, daſs im Gläubigen der Geist nur secundum operationem et dona zugegen sei. Ja wir müssen sagen, daſs seine Auffassung der Sache sogar derjenigen Luthers erheblich näher steht, als diejenige Calovs, denn er betont auf das energischste die gratiosa operatio, mit welcher die unio mystica verbunden ist; dasselbe finden wir auch bei Luther; der Geist ist mit seinen Gaben (also dem neuen Leben, renovatio) gegenwärtig und erhält und stärkt den Gläubigen. Bei Quenstedt dagegen — von seiner Ansicht weicht die Calovs nicht ab — sahen wir, daſs in der unio mystica der Nachdruck auf der hyperphysischen Annährung der Substanzen liegt.

Wie mit der unio mystica Musaeus die renovatio in die engste Verbindung gestellt hat, so auch mit der conversio und dem Glauben. Für seine Behauptung, die renovatio beginne zugleich mit der regeneratio, konnte er sich auf alle die Stellen in der C. F. und bei Chemnitz, wo es heiſst, gleich mit den ersten Anfängen der Bekehrung beginne der Kampf des Fleisches mit dem Geist, berufen. Denn zu einem solchen ist es eben nötig, daſs eine, wenn

auch noch so geringe, Erneuerung im Menschen stattgefunden hat. Die significanteste Stelle in der Concordien-Formel, die er anführt, ist die bereits oben citierte, 605, in welcher ja conversio und renovatio aufs engste verbunden sind.

Wir finden diese Auslassungen des Musaeus nun nicht von Calov bekämpft, ebensowenig wie seine Behauptung, dafs die fides die Mutter der guten Werke sei. Ist doch dieser Ausspruch der C. F. selbst entnommen (626) und wird auch von Calov selbst gebraucht. System. theol. X. 335.

Wir haben noch weiter zu prüfen die Zeugnisse der anderen theologischen Autoritäten, die Musaeus für sich anführt, nämlich A. Hunnius, Leonh. Hutterus, Joh. Gerhard.[1]) Hinsichtlich der cognitio litteralis sagt der erstgenannte aus, quod homo etiam non renatus audire verbum possit, aliquo etiam externo studio discendi adhibito und beruft sich im übrigen auf die oben angeführten Worte der C. F. A. E. 353. Auch die beiden anderen gestehen zu, homines mere carnales posse habere zelum aliquem Dei. Leonh. Hutterus, Loci communes 1661. 273,$_1$ cf. Gerhard, Loci theol., ed. Cotta, 1768, V. 207. Für die Anerkennung der Fähigkeit des Nichtwiedergeborenen zur cognitio litteralis hätte unser Theologe sich auf folgende Worte Gerhards berufen können, loc. V. 172,$_1$. Alia est notitia litterae, alia Spiritus. Hypocritae renatis in ecclesia admixti intelligunt articulum de Trinitate, de incarnatione verbi etc. Sed illa notitia sic comparata est, ut littera potius constet quam spiritu, hoc est abest ab hac notitia salutaris assensus et fiducia, cum non sit gratiose obsignata per Spiritum

[1]) Es werden hier nur die Zeugnisse der bedeutendsten älteren Autoritäten aufgeführt, die zugleich, wie bereits im vorigen Abschnitte durch bezeichnende Stellen aus ihren Werken ergänzt werden. Die weniger bedeutenden werden übergangen, sowie solche, bei denen sich schon eine etwas andere Lehrart findet, wie wir später noch sehen werden, und auf die sich daher Musaeus wohl nicht ganz mit Recht berufen konnte.

sanctum neque adiunctam habeat veram cordis fiduciam cf. 101. 191. VII. 163,1. Als besonders charakteristisch für den Unterschied zwischen cognitio litteralis und einer solchen, die schon Zustimmung in sich schliefst, den wir oben bei der C. F. machen mufsten, fügen wir noch eine Stelle aus Hutterus loc. comm. 285,2 hinzu: Jam vero etsi homo nondum renatus potest audire et legere verbum Dei, potest de eo disserere, potest partem fidei historicae ex eodem concipere, non minus quam Diaboli ipsi teste Jac. 2. 19. Verbum tamen salutis vel amplecti vel intelligere nullo modo potest, adeo ut stultitia ipsi sit, nisi Spiritus sancti illuminatio superveniat. Die Koordination von amplecti und intelligere zeigt an, dafs es sich um ein Verständnis, verbunden mit Zustimmung handelt. cf. 276. 273.

Hinsichtlich der Wirkungsweise des Wortes finden wir bei beiden nichts von einer demselben de essentia sua innewohnenden übernatürlichen Kraft: Hutterus nennt es ein tamquam Organon, ὄχημα, vehiculum Spiritus Sancti a. a. O. 285,2; nach Gerhard ist die Predigt des Wortes causa instrumentalis fidei VII. 163,2; Spiritus sanctus hominem audientem verbum forinsecus primum aggreditur, et per auditum evangelii efficaciter in eo operatur. 205,2. cf. V. 156.

Wir hatten gesehen, dafs Calov die für seine Ansicht von der conversio ungünstigen Zeugnisse der C. F. dadurch zu beseitigen suchte, dafs er erklärte, dafs jene Stellen sich auf die renovatio oder die conversio secunda bezögen. Bei Hutterus finden wir nun aber im locus de conversione mehrfach 281,2, 285,1 die ausdrückliche Erklärung, dafs er hier nur von der conversio prima spreche. Es heifst nun an der hauptsächlich von Musaeus angezogenen Stelle: excitat autem Spiritus sanctus bonos motus cum cogitationes pias inspirat et boni propositi motum immittendo, gratia sua hominem praevenit. Proinde initium et tota operatio conversionis in solidum et ex asse est ascribenda soli Spiritui Sancto, qui in Homine audiente verbum non est otiosus, sed movet et impellit voluntatem, ut sub ipso conversionis initio,

ea quasi fluctuet ac pendeat et cum carne luctare incipiat, tamdiu, donec ex repugnante fiat consentiens. 285,2. Dafs auch Gerhard eine solche lucta carnis et spiritus in der conversio kennt, geht aus dem Ausspruche hervor: Manet in renatis etiam post conversionem in hac vita lucta carnis et spiritus a. a. O. 208, welcher einen solchen Kampf in conversione voraussetzt. Ebenso spricht er sich ausdrücklich gegen die Meinung aus, quod in conversione et post conversionem nulli sint in voluntate motus . . ., siquidem nulla fit conversio, nulla quoque fiunt opera bona sine actionibus mentis et voluntatis. 173,1. cf. 206. Allerdings finden diese Bewegungen nicht aus seinen natürlichen Kräften statt, sondern er bedarf dazu neuer Kräfte. Dieser Ausdruck scheint an Calovs Anschauung zu streifen, wie auch dieser Ausspruch: vitalem illam vim, qua homo in conversione salutariter utitur non excitat Spiritus sanctus quasi iam ante in homine delitescentem, sed plane de novo confert. 114,1. Allein auch nach Musaeus bringt ja die pii motus in conversione nicht der Wille aus eigner Kraft hervor, sie mufs vielmehr der Geist hervorrufen. Und so werden wir diese Aussagen nach dem vorher Gesagten auch bei Gerhard auffassen müssen, zumal da er stets betont, dafs der Wille in der Bekehrung thätig ist, wenn auch nicht aus eigenen Kräften, während Calov sogar die eingegossenen übernatürlichen Kräfte nicht einmal thätig sein läfst.

Hinsichtlich der Stellung Gerhards zu der von Calov und Reinhard der unio mystica gegebenen Deutung weist Musaeus zunächst darauf hin, dafs Gerhard die peculiaris approximatio substantiae Dei ad substantiam hominis weder gebilligt noch verworfen, sondern das Wort des Chrysostomus sich angeeignet habe: Deum esse ubique, totumque esse in quavis parte orbis terrarum, novi: sed quemadmodum sit, nescio. Exegesis Loc. II. de Natura Dei § 188. Er habe weiter zwar diversos praesentiae modos essentiae divinae in rebus creatis angenommen, habe darunter aber nicht eine peculiaris approximatio essentiae divinae ad essentias rerum

creatarum verstanden, sondern eine diversitas operationum essentiae in rebus omnibus praesentis. Ferner schreibt er bei der Erklärung der vier Grade der Gegenwart des Wesens Gottes im Menschen ohne weiteres eos gradus tantum differre effectibus. Da er diese zuerst 1610 im Tom. I. Loc. II c. XV. 118 f. vorgetragene Ansicht in der Exegesis vom Jahre 1625 unter Bezugnahme auf die ältere Auseinandersetzung wiederholt habe, so schliefst Musaeus daraus, dafs er die von ihm 1625 angeführte peculiaris approximatio als eine neue Ansicht in ihrem Wert oder Unwert habe auf sich beruhen lassen wollen. A. E. 608. Daraus, dafs er aber 1610 der peculiaris approximatio gar keine Erwähnung thut, folgert Musaeus, dafs zu jener Zeit jene Ansicht zum mindesten noch für eine sehr neue gegolten habe, wie denn auch noch der Theologe Thummius im Jahre 1623 sie als eine neue Spitzfindigkeit bezeichne. A. E. 606 ff. Ferner beruft sich Musaeus auf die Evangelien-Harmonie Gerhards vom Jahre 1627, wo dieser sich über die Stellen der Schrift, wo es heifst, Gott komme etc., folgendermafsen ausläfst, p. 598: Adventus hic patris et filii est invisibilis, spiritualis, mysticus nec fit quadam loci mutatione, cum Deus sit infinitus ἀνεπίγραπτος et ubique praesens, sed peculiarium effectuum demonstratione ac loquitur Christus more humano per quandam συγκατάβασιν etc. A. E. 619.

Diese Stellen entsprechen ja allerdings vollständig der Lehre des Musaeus, und die Aussagen, die Calov für seine Ansicht anführt aus eben jener Evangelien-Harmonie, in denen Gerhard von der Ankunft des Vaters und Sohnes spricht, brauchen den oben angezogenen nicht zu widersprechen, können vielmehr nach ihnen gedeutet werden, da sich Gerhard über die Art und Weise der Ankunft in ihnen nicht näher ausläfst. Allein ganz sicher läfst es sich doch nicht feststellen, ob Gerhard in der Exegesis doch nicht die approximatio gebilligt hat. So beruft sich Calov in dem gegen Musaeus gerichteten Dissensus Theolog. Jenensium ab Orthodoxis Electoralibus . . . No. 96 darauf, dafs

Gerhard in der zuerst aufgeführten Stelle die Anhänger der peculiaris approximatio als quidam vero τὸ ῥητὸν sacrarum litterarum arcte tenentes bezeichne, woraus seine Billigung der Ansicht hervorgehe. cf. Systema VII. 160. In einer weiteren Schrift gegen Musaeus vom Jahre 1679 Dissensus Theol. Jen. Hodiernorum a suis Maioribus ... ad Nutum Monitumque F. U. Calixti quaest. 13 beruft er sich auf die Unterzeichnung der decisio saxonica durch Gerhard, welche die peculiaris approximatio billigt, sowie auf die Stelle Exegesis loc. 816. Christum adesse Corporis sui mystici membris tamquam caput non per nudam operationem sed per specialem Ipsius Essentiae Approximationem et Spiritualem Agglutinationem ... Hier fände sich also wörtlich das Dogma gelehrt.[1])

Dafs schliefslich auch Gerhard und Hutter mit Musaeus in der Anschauung übereinstimmen, dafs mit der conversio zugleich die renovatio eintrete, braucht nach der Betrachtung ihrer Lehre von der conversio nicht näher ausgeführt zu werden. Wir möchten nur eine besonders significante Stelle noch anführen: jam vero cum ipsa regeneratione coniuncta est renovatio, per quam conferuntur homini novae vires ad bene operandum. Gerh. loc. V. 156,$_2$.

Wir werden nach dem bisherigen vorläufig urteilen müssen, dafs Musaeus ein Recht hatte, sich für seine Anschauungen auf die C. F. und die älteren Dogmatiker zu berufen, während wir in der Lehre der Wittenberger Theologen eine von diesen divergierende Ausbildung finden müssen.

---

[1]) Es ist hier aber das Bedenkliche, dafs diese Stelle, die nur eine Seite hinter der erstangeführten steht, sich in jener Schrift vom Jahre 1678 nicht findet; ferner dafs sie in indirekter Rede wiedergegeben ist, was leicht eine Veränderung des Sinnes involvieren kann, da, wie wir noch sehen werden, die Verteidiger der approximatio überall, wo nur von substantieller Gegenwart die Rede ist, die erstere finden wollten. Schliefslich macht es die im Texte gegebene Stelle aus der Ev. Harmonie vom Jahre 1627 unwahrscheinlich, dafs Gerhard 1625 die andere Anschauung gehabt hat. Mir lag der zweite Teil der Exegesis nicht vor.

Allein aus dem Bisherigen ist dieser Unterschied nun doch nicht so klar und scharf hervorgetreten, dafs man sich des Verdachtes erwehren könnte, es handle sich hier im Grunde nur um leeres Schulgezänk: ein Verdacht, den man ja einem grofsen Teil der Streitigkeiten dieser Zeit gegenüber hat und wohl nicht mit Unrecht. Wir finden, dafs sich Musaeus derselben Schulausdrücke wie die andere Richtung bedient, wie capacitas passiva, vires supernaturales credendi, unio mystica, woraus man schliefsen könnte, dafs auch er in der Heilsaneignung einen hyperphysischen Prozefs sehe. Um daher zu einem abschliefsenden Urteile über seine Anschauung zu kommen, ist es nötig, dafs wir die Bedeutung, die diese termini für ihn haben, klar stellen. Erst dann werden wir den Unterschied, der zwischen seiner Lehre und der Gestaltung derselben waltet, welche die Calovsche Richtung vorgenommen hat, genauer feststellen können. Wir beginnen damit, dafs wir uns noch einmal den Vorgang der Bekehrung bei Musaeus vor Augen stellen, er ist entscheidend für seine Lehre, wie er denn gerade dieses Stück der Dogmatik so eingehend wie kaum ein anderer Lutherischer Theologe bearbeitet hat. Er gesteht den Unwiedergeborenen zu, die Worte der Schrift und ihren Zusammenhang zu verstehen, wo nicht etwa der Sinn etwas dunkel ist. Ist so einigermafsen ein Wortverstand hergestellt, so vermag der heilige Geist denselben dazu zu erheben, dafs er den heilsamen assensus hervorbringt. Doch dies geschieht nur allmählich; zuerst haucht der Geist durch das vernommene Wort dem Menschen unvermutet heilige Gedanken und fromme Sehnsucht ein. Obwohl diese Einhauchung ohne unser Zuthun und ohne unsere Überlegung sich vollzieht, so findet sie doch im bewufsten Leben des Menschen, nicht hinter demselben statt. Dies zeigen uns namentlich die Betrachtungen unseres Theologen über die conversio transitiva und intransitiva, die er in seiner Disputation de conversione vom Jahre 1647 anstellt. Erstere, die Wirkung der Bekehrung durch Gott, die auch regene-

ratio genannt werden kann, ist darnach vollständig identisch mit der Bekehrung, die der Mensch in sich vollzieht, die auch poenitentia genannt werden kann. Disp. I. § 23. Sie sind nur ratione, nicht real verschieden, je nachdem sie als Aktion Gottes oder als solche des Menschen betrachtet werden. § $26_{,3}$. Denn idem actus, quatenus consideratur respectu spiritus Sancti, a quo procedit per modum actionis transeuntis, connotat dependentiam a Spiritu sancto tamquam a causa agente in aliud subiectum; et quatenus consideratur ex parte intellectus aut voluntatis, ut actio immanens, connotat dependentiam ab intellectu aut voluntate, tamquam a causa agente in se ipsa.[1]) Es ist also nicht ein anderer Akt die inspiratio sanctae cogitationis, ein anderer die ipsa cogitatio sancta. 29. 27. Und zwar wird die vollständige Abhängigkeit dieser Akte von Gott resp. dem heiligen Geist dadurch nicht aufgehoben, dafs sie zugleich immanente Akte des Menschen sind. Während nun jene ersten übernatürlichen Akte ohne vorhergehende Überlegung stattfinden und daher ihrem Entstehen im Menschen kein Widerstand geleistet werden kann, ist letzteres bei den folgenden der Fall.[2]) Doch nicht so, dafs sie etwa aus unserer Überlegung hervorgingen, — das ist vielmehr erst, nachdem sich ein habitus fidei gebildet hat und da auch nur mit Hilfe des Geistes möglich — sondern jene ersten Akte haben einen gewissen Eindruck hinterlassen, eine Neigung zu geistlichen Dingen, deren Gegenwart es dem Menschen möglich macht, sich von ihr abzuwenden und sie, sowie alle folgenden geistlichen Akte, die aber stets nur der Geist wirken kann, zu unterdrücken. introductio in theol. 512. Diese anfangs ganz schwachen Fünklein von Nei-

[1]) Vgl. dagegen Quenstedt III. 579, Homini tributa vox poenitentiae sumitur vel pro conversione active et transitive sumta, de qua supra egimus (also als Wirkung Gottes im Menschen genommen), vel pro conversione passive accepta seu quatenus est conversionis transitive et active acceptae effectus (also als Wirkung des Menschen auf Grund jener göttlichen Wirkung, d. h. der vires credendi).

[2]) cf. Musaeus de conversione vom Jahre 1647. Disp. V § 48.

gungen für geistliche Dinge können nun als die ersten Anfänge der vires credendi bezeichnet werden; sie sind aber nicht solche, die hinter dem bewufsten Leben liegen, es ist vielmehr der erste heilige Gedanke, die erste fromme Sehnsucht, die im Geiste des Menschen als Erinnerungsbild haften bleibt. ib. 513 f. Prael. in Epit. F. C. 126 ff. Mit diesen schwachen Kräften kann nun der Wille und Intellekt in der Bekehrung selbst dem Geiste Gottes kooperieren, jedoch ist diese Mitwirkung so schwach, dafs sie gegen die Wirkung des Geistes, der ja jede neue übernatürliche Bewegung erst ganz allein hervorbringt, nicht in Betracht kommt.[1]) Wir werden sagen können, dafs sich diese Mitwirkung wohl nur darauf beschränkt, dafs der Mensch durch den heiligen Geist jene auch von diesem gewirkten ersten geistlichen Eindrücke erhalten läfst und nicht unterdrückt. Diese schwachen Glaubenskräfte werden sodann durch immer neue Wirkungen des Geistes — vorausgesetzt, dafs denselben kein Widerstand entgegengesetzt wird — zu dem habitus credendi ausgebildet.[2]) Unter diesem erst versteht Musaeus dasselbe, was Calov unter den supernaturales vires credendi, nur dafs diese neuen Kräfte nicht wie bei letzterem passivae sein sollen, sondern der Wille und Verstand des Menschen soll dadurch

---

[1]) Musaeus a. a. O. Disp. V. 33: Juxta priorem vero explicationem referenda est gratia operans non ad initium conversionis, sed ad eius progressum et dicitur (non cooperans), non quod voluntas spiritui sancto, sic operanti plane nihil cooperetur, sed quod admodum infirmae sint vires illae spirituales, quibus voluntas ad bona spiritualia se determinare et Spiritui sancto cooperari incipit, ut determinatio voluntatis ad pios actus adhuc non tam ipsi, qualibuscunque novis viribus instructae quam actuali operationi Spiritus Sancti sit adscribenda.

[2]) Zu beachten ist, dafs auch dieser habitus credendi nur Produkt der Wirkung des heiligen Geistes ist. Disp. de fide § 93. Nam proprie loquendo habituum supernaturalium causa efficiens in actu constituta est sp. s. actu operans, et operatio, per quam actu causa est, nihil diversum est ab actibus in potentia operandi elicitis, quibus produci dicitur habitus. cf. de conversione vom Jahre 1647, D. V. § 30,2, sowie Baier Comp. 397: Spiritus sanctus . . . . subtrahere potest influxum illum indebitum, a quo habitus supernaturales in esse suo dependent.

zu gleichen geistlichen Wirkungen geschickt und thätig gemacht werden. A. E. 464. Ja, wie die erste cogitatio sancta als erster Glaubensfunke eine vis credendi genannt wird, so werden auch die vollkommenen vires resp. habitus credendi mit dem Glauben vollständig gleichgesetzt. (cf. a. a. O. Disp. II, § $12_{,1}$ wo es wiederholt heifst: vires credendi seu fides salvifica.) Dieser habitus und die actus credendi, die ihn allmählich hervorbringen sollen, werden auch von Musaeus supernaturales genannt.

Es erhebt sich hier die für uns überaus wichtige, aber schwer zu beantwortende Frage, was wir unter diesem „Übernatürlich“ bei ihm zu verstehen haben. Versteht Musaeus unter den übernatürlichen Willens- und Intellektsakten dasselbe wie Quenstedt und Calov, d. h. solche Akte, die aus den neuen hyperphysischen Kräften (der neuen Naturgrundlage) durch die Einwirkung des Geistes hervorgerufen sich auf übernatürliche Dinge richten oder will er damit nur die übernatürliche Hervorbringung derselben (durch den Geist) und ihren übernatürlichen Inhalt bezeichnen? Dies letztere scheint zunächst mit den pii motus und sanctae cogitationes, die der Geist in conversione hervorruft, der Fall zu sein. Denn jene sollen ja die Voraussetzung resp. die Ursache der novae vires credendi resp. des habitus credendi sein, von einer übernatürlichen Grundlage, aus der sie hervorgerufen würden, kann also nicht die Rede sein. Was aber den habitus credendi betrifft, so erfahren wir in der A. E. nur, dafs derselbe nicht eine vis passiva wie die vires credendi bei Bilefeld sei. Jedoch heifst es 472, dafs die geistgewirkten pulsus voluntatis ein initium affectionis habitualis credendi seien. Daraus können wir schon schliefsen, dafs das Supernaturale des habitus credendi dasselbe wie in den pii motus sei.

Genauere und klarere Ausführungen finden wir darüber in dem Tractatus de conversione vom Jahre 1661, auf die wir daher jetzt einen Blick werfen. In betreff der Entstehung des habitus credendi heifst es dort 294: Actus

credendi enim ex praedicatione verbi profecti, relinquunt post se in hominis convertendi animo dispositionem ad alios actus similes eliciendos, quae eisdem iteratis aucta tandem in habitum fixum et firmum abit, et quidem in habitum actibus credendi proportionatum et in substantia supernaturalem qui cum intellectum ad actus credendi subsequentes eliciendos ultra suam naturalem conditionem elevet, sortitur ex parte intellectus rationem luminis habitualis et virium credendi, a quo oculi mentis nostrae habent, ut sint habitualiter illuminati .... Hiernach ist der habitus resp. sind die vires credendi ihrem Wesen nach übernatürlich, scheinbar entsprechend der Anschauung Bilefelds. Allein, wenn wir die Art und Weise betrachten, wie Musaeus den übernatürlichen habitus credendi entstehen läfst, so finden wir doch zwischen beiden Anschauungen einen grofsen Unterschied. Die vires credendi sollen nach Musaeus durch wiederholte Glaubensakte zu stande gebracht werden. Wir werden nun nicht fehl gehen, wenn wir diese Glaubensakte mit den pii motus in conversione, die nach der A. E. den habitus credendi erzeugten, identifizieren; es sind darunter wohl anfangs unvollkommene, sich später aber immer mehr zu gröfserer Klarheit und Festigkeit entwickelnde Regungen der Frömmigkeit zu verstehen. Es heifst nun aber von diesen Glaubensakten an einer anderen Stelle: 425. Nam actus credendi est secundum suum esse specificum, et in substantia, ut loquuntur, supernaturalis . . . Sicut autem nullum agens ultra sphaeram suae activitatis agit aut agere potest, ita potentias animae ultra sphaeras agentium naturalium agere et actum credendi in substantia supernaturalem, secundum suum esse supernaturale per se et citra cuiusdam altioris ordinis principii effectivi concursum producere, prorsus repugnat. Dieses Prinzip ist aber Deus revelans et revelationem suam ad movendos hominum animos supernaturali suo concursu elevans. Das in substantia supernaturalis des Glaubensaktes konstituiert sich hiernach also darin, dafs ein übernatürliches Prinzip ihn hervorbringt

und dafs er übersinnlichen Inhalt hat, nicht aber darin, dafs ihn eine dem Menschen infundierte übernatürliche Kraft erzeugt. So heifst es denn auch 249: Actus spirituales et animales a causa efficiente habent suam denominationem. cf. 264, 274.[1]) Die übernatürliche Einwirkung Gottes bringt eine Thätigkeit des Willens und Intellekts zu stande, die über die Sphäre, in welcher sie natürlich zur Entfaltung kommt, weit hinausliegt, aber es ist jedenfalls eine Thätigkeit des Willens und Intellekts auf ihrer natürlichen Grundlage, nicht auf einer übernatürlichen, ihnen neueingeschaffenen. Es hindert uns nun nichts, auch unter dem habitus credendi, der ja aus wiederholten Glaubensakten dieser Art hervorgegangen sein soll, die durch die alleinige übernatürliche Kausalität des Geistes gewirkten Kräfte des Willens und Intellekts zu verstehen, die die Fähigkeit haben, sich auf geistliche Dinge zu richten. Mit anderen Worten, wir werden, wie bei den actus credendi, so auch beim habitus credendi das esse substantia supernaturalis in der übernatürlichen Hervorbringung durch den Geist sehen, nicht aber darin, dafs ihr Naturgrund eine dem Menschen eingegossene übernatürliche Kraft ist, wie es Bilefeld will.

Das gewonnene Resultat deckt sich nun auch mit dem, was in der A. E. hinsichtlich der Bekehrungsfähigkeit gesagt wird. Er hält dort Bilefeld 451 vor: . . . ob denn die facultates animae, nämlich der Verstand und Wille, für sich und von Natur capaces und idoneae seien ad recipiendas has novas vires, oder vielmehr ad recipiendam hanc novam potentiam passivam, oder ob sie von Natur nicht dazu geschickt seien. Sind sie von Natur dazu geschickt, so mufs ja der Auctor bekennen, dafs die facultates animae, intellectus et voluntas natura capaces et idoneae seien ad spiritualia recipienda, und wenn sie von Natur geschickt sind ad recipiendas novas vires passivas (wie der Auktor redet), warum sollten sie denn nicht auch von Natur geschickt sein ad recipiendos in se actus et motus spirituales,

[1]) Vgl. Baier a. a. O. 426.

welche der heilige Geist in des Menschen Bekehrung in ihnen wirket und erwecket.“ Er nimmt hiernach also an, daſs im natürlichen Intellekt und Willen der Geist durch seine übernatürliche Einwirkung geistliche Akte hervorbringen kann, ohne daſs ihnen erst dazu hyperphysische Kräfte eingeschaffen werden müſsten. Wir werden das auch anders so ausdrücken können, daſs bei Musaeus der natürliche Intellekt und der natürliche Wille das Übernatürliche denkt und will; daſs sie dies aber thun, das haben nicht sie selbst bewirkt, wie bei den Akten, die sich auf natürliche Objekte richten, sondern der heilige Geist. (Vgl. Disputatio de fide. 1652, (78), § 83.)

Stellen wir dieser Lehre nun diejenige der Wittenberger gegenüber, so fallen die tiefgreifenden Unterschiede sofort in die Augen. Nach jenen muſs erst im Menschen die Unfähigkeit für übernatürliche Wirkungen fortgeschafft und eine facultas non repugnantiae in ihn hineingeschaffen werden. Erst dann können in ihm übernatürliche Wirkungen hervorgebracht werden. Die erste derselben ist die Bewirkung der cognitio litteralis. Alle diese Wirkungen konnten, wie wir sahen, nur in der Naturgrundlage des Menschen hinter seinem bewuſsten Seelenleben vor sich gehen. Sodann werden ihm die übernatürlichen vires credendi eingeschaffen, gleichfalls ein hyperphysischer, hinter allen Denk- und Willensakten stattfindender Vorgang. Dieser ganze hyperphysische Prozeſs kommt, so können wir nach dem eben Ausgeführten sagen, bei Musaeus in Fortfall. Er kennt die inidonëitas naturalis für geistliche Wirkungen überhaupt nicht; die cognitio litteralis kommt bei ihm auf natürlichem Wege zu stande. Nicht in instanti werden bei ihm passive übernatürliche Glaubenskräfte eingegossen, sondern der heilige Geist bringt fromme Regungen hervor, durch die er den Intellekt und Willen allmählich auf das Übernatürliche richtet und schlieſslich eine konstante Neigung jener Seelenvermögen zu Gott, den habitus supernaturalis credendi, erzeugt. Dieser Vorgang findet ferner von vorn-

herein im bewufsten Leben statt, der fromme Gedanke ist stets die gleichzeitige Wirkung des Geistes; bei den Wittenbergern dagegen bedarf es dazu erst der Infusion übernatürlicher Kräfte, aus dem mit diesen ausgestatteten Intellekt und Willen ruft dann der heilige Geist die bewufsten Regungen der Frömmigkeit hervor.[1])

Dafs durch die Annahme dieser hyperphysischen vires credendi eine ganz erhebliche Differenz zwischen der Wittenbergischen Richtung und Musaeus sich einstellt, ist klar; sie hat aber aufserdem noch einige andere Unterschiede zur Folge. Die Renovatio beginnt bei Musaeus gleich mit den ersten Anfängen der Bekehrung; die erste Hinleitung des Intellekts und Willens auf ein geistliches Objekt zeigt ja schon den Beginn einer neuen Richtung, also einer Erneuerung

---

[1]) Nach Heppe, a. a. O. II. 360 f. soll das Luthertum lehren, dafs der heilige Geist seine bekehrende Wirksamkeit lediglich durch das Wort ausübt. Da aber der Mensch dem Worte, wenn es ihm dargeboten wird, nur widerstehen kann, so vollzieht der heilige Geist, indem er mit dem Worte an den Menschen herantritt, zunächst eine vorbereitende Thätigkeit insofern, als er dem Menschen das posse non repugnare, das posse se mere passive habere eingiefst. Wir werden sagen müssen, dafs Heppe hier die C. F. und die älteren Dogmatiker nach Quenstedt gedeutet hat. Erstere wissen nichts von der Einschaffung einer facultas non repugnantiae, wohl aber der letztere und Calov. Überdies folgt daraus, dafs der Mensch nichts zu seiner Bekehrung beitragen, sondern nur Widerstand leisten kann, durchaus nicht, dafs er stets Widerstand leisten mufs. Die C. F. leugnet ja gerade den Satz des Flacius, dafs die Bekehrung unter beständigem Widerstande des Menschen stattfinde, womit andererseits zugegeben ist, dafs derselbe wenigstens zeitweise aufhört. cf. Frank, Theol. der C. F. I. 141, 166 f. 232 f. Auf einer solchen Deutung der C. F. nach Calov und Quenstedt beruht es auch, wenn man die Wirkung jener ersten frommen Regung nur als eine magisch hervorgebrachte denken zu dürfen glaubt. . . Bei Quenstedt allerdings konnte namentlich die Wegschaffung der inidonëitas kaum anders gedeutet werden; bei Musaeus dagegen sehen wir, dafs das Wort jene erste Regung sofort im bewufsten Leben bewirkt und zwar, nachdem dieses Wort bereits auf natürlichem Wege Verständnis gefunden hat. Einen Unterschied zwischen C. F. und der Calovschen Richtung scheint auch Frank nicht zu machen, indem er zur Deutung der ersteren oft auf Quenstedt und die späteren sich beruft. Besonders markant tritt dies aus einer Stelle aus Carpzov hervor, die er mit seiner Deutung der Lehre der C. F. in Vergleich stellt. Es heifst in dessen Introductio p. 1245: Non Deus sed homo poenitet et credit, ita tamen,

dieser Fakultäten an. Bei Quenstedt dagegen darf der Beginn der renovatio mit dem der conversio schon deswegen nicht zusammenfallen, weil erstere der in letzterer verliehene Glaube vermitteln soll. Könnte man nun aber nicht umgekehrt dem Musaeus den Vorwurf machen, dafs er, wenn er bereits mit den ersten Anfängen der conversio die Erneuerung eintreten läfst, dieselbe dem Glauben vorangehen läfst? Allein bei ihm stellt sich eben alles anders, infolge des Fortfalls der vires supernaturales passivae einerseits und andrerseits infolge seiner Annahme, dafs die conversio allmählich sich vollzieht. Die conversio wird bei ihm dadurch gewissermafsen der eine Teil der renovatio, in welchem zunächst der natürliche Mensch auf geistliche Dinge gerichtet wird. Da nun nach seiner Anschauung die guten

---

ut Deus unice vires et potentiam . . . poenitenti et credenti donet et in actum deducat, homo nihilominus formaliter poeniteat et credat, bei Frank C. F. I. 163, 226. Das ist vollständig die Lehre Quenstedts. Im übrigen scheint aber Franks Anschauung von der Bekehrungslehre in der C. F. mit derjenigen Luthardts übereinzustimmen, welcher aber grofse Unterschiede zwischen dieser und derjenigen Quenstedts findet a. a. O. 316, dagegen, wie wir, sie mit derjenigen des Musaeus ziemlich gleichstellt. Indem er aber auch die Lehre des Horneius und Latermann kaum von dem Bekenntnisse abweichend findet, so scheint seine Auffassung von der Lehre des letzteren und damit auch von der des Musaeus doch eine andere als die unsrige zu sein. Er sagt nämlich hinsichtlich des Verhaltens des Menschen in der Bekehrung nach der C. F.: „Und da gilt es denn, dafs jedes entsprechende Verhalten des Menschen das Wirken der Gnade zur Voraussetzung habe und zwar nicht blofs so, dafs es durch dasselbe veranlafst, sondern so, dafs seine aktive Möglichkeit erst dadurch gewirkt ist — ähnlich wie wir auch sonst erfahren, dafs gewisse Bewegungen des Gemüts u. dergl. in uns hervorgerufen werden, aus denen heraus wir dann denken, wollen und handeln.“ 271. Darnach scheint er fast vor der Entstehung frommer Regungen die Verleihung übernatürlicher Kräfte anzunehmen, mit denen der Mensch jene hervorbringt, eine Auffassung, die wir bei den genannten Synergisten finden. Andrerseits billigt er es aber doch, dafs Musaeus unter den übernatürlichen Kräften jene erste cogitatio sancta etc. versteht. 295. Wir werden darauf bei der Besprechung des Verhältnisses des Musaeus zu den Synergisten noch zurückzukommen haben. — Dorner a. a. O. 364 scheint eine ähnliche Anschauung von der Bekehrungslehre der C. F. zu haben wie Luthardt. Das, was er aber später (a. a. O. 577) als abgeklärteste Gestalt der späteren orthodoxen Lehre (bei Hollaz) giebt, ist der ersteren so ziemlich identisch.

Werke aus dem Glauben folgen, so ist es naturgemäfs, dafs der Intellekt und Wille vom Geist zunächst auf Gott und Christus gerichtet wird, wodurch der Glaubenshabitus entsteht, auf welchen dann erst die Richtung auf gute Werke folgt, wie denn in diesem Sinne er auch die renovatio der conversio folgen läfst.[1]) Der Vorgang aber ist bei beiden von derselben Art, nämlich Richtung des Willens auf geistliche Objekte, am besten kann man die renovatio die Ausdehnung dieser Richtung auf einen weiteren Kreis solcher Objekte nennen. Wenn wir nun den Unterschied zwischen beiden Lehren formulieren sollen, so sind bei Musaeus die natürlichen Fähigkeiten von Anbeginn der conversio Objekt der Erneuerung, während bei Quenstedt dies bei der conversio noch nicht der Fall ist, sondern erst bei der renovatio. Wir könnten es auch so ausdrücken: bei Musaeus werden von Anbeginn der Bekehrung Wille und Intellekt zu geistlichem Leben vom Geiste erhoben; bei Quenstedt dagegen wird zunächst aus einer vom Geiste infundierten hyperphysischen Naturgrundlage geistliches Leben hervorgebracht und erst dann werden durch gleichfalls infundierte höhere Kräfte Intellekt und Wille zum geistlichen Leben befähigt. Jene ersteren Kräfte sind überdies passivae, die letzteren activae, d. h. mit ihnen kooperiert der Wiedergeborene der Gnade Gottes. Dafs hierdurch sich ein bedeutend gröfserer Unterschied zwischen renovatio und conversio ergeben mufste, liegt auf der Hand.

Eine ähnliche Differenz ergiebt sich auch zwischen beiden Theologen hinsichtlich des Verhältnisses der unio mystica zur conversio einerseits und andrerseits zur reno-

---

[1]) Es läfst sich jedoch nicht leugnen, dafs eine gewisse Schwierigkeit hier dadurch entsteht, dafs die frommen Bewegungen, die zur conversio führen, als Ausflufs der gleichzeitigen renovatio gute Werke sein sollen. Nicht mit Unrecht meint daher Frank a. a. O. II. 186 resp. 236, dafs die Bestimmungen des Musaeus darüber Praelectio p. 147 ff. unsicher seien. Es ist dies eine Folge des Glaubensbegriffes, der viel besser sich für die Anschauungen Calovs eignet.

vatio. Wie wir sahen, will Musaeus die unio mystica dahin verstanden wissen, dafs der seiner Substanz nach in jedem Menschen anwesende Gott im Gläubigen auf eine neue gnadenreich waltende Weise zugegen ist. Es ist klar, dafs die renovatio, die Gestaltung des Gläubigen zum Ebenbilde Gottes, der vorzüglichste Erfolg dieser gnadenreichen Gegenwart Gottes und damit auf das engste mit der unio mystica verbunden ist. Dafs Musaeus diese Anschauung hat, wird uns schon äufserlich dadurch erkenntlich, dafs er in seiner disputatio de renovatione vom Jahre 1645 auch die unio mystica behandelt.[1]) Andererseits mufs man doch nun auch die conversio als einen Erfolg des gnadenreichen Waltens Gottes bezeichnen. Da ergiebt sich aber wieder die Schwierigkeit, dafs Gott ja erst in den Gläubigen als gnadenreich waltender einziehen soll, während die conversio erst den Glauben schafft. Diese Schwierigkeit sucht er in der eben genannten Disputation folgendermafsen zu heben: er behauptet § 32: quod secundum rem una actio sit, qua et fides accenditur et Spiritus sanctus in hominis cor mittitur. Nur secundum nostrum modum concipiendi autem prius est, fidem in hominis corde accendi quam Spiritum sanctum in illud immitti; quandoquidem illud respectu huius se habet, ut causa et ratio formalis, praesentiam Spiritus sancti determinans ad novum, nempe gratiosae praesentiae modum... Also es wird conversio und unio mystica aufs engste verbunden, nur unsere Betrachtungsweise trennt sie. Der Grund hierfür ist der Glaubensbegriff der apprehensio meriti Christi, die vor jenem gnadenreichen Einwohnen erfolgt sein mufs. Dieser Begriff trennt auch, wie wir schon sahen, bei Quenstedt die conversio und unio mystica. Aber aufserdem hält ihn noch der hyperphysische Prozefs, in welchem er die Heilsaneignung sich entwickeln läfst, von einer so engen Verbindung ab, in die trotz jenes Glaubensbegriffes Musaeus

[1]) Baier, der gleichfalls die peculiaris approximatio substantiae Dei leugnet, bespricht die unio mystica unter der iustificatio als deren Erfolg. 460. Ferner gegen die approximatio 124 ff.

beide treten läfst. Bei letzterem liegt der Hauptnachdruck in der unio mystica auf der ethischen Seite derselben, dem neuen gnadenreichen Walten Gottes, die Vereinigung mit seiner Substanz ist dagegen etwas gar nicht nur dem Gläubigen Zukommendes. Daher ist die enge Verbindung mit der gleichfalls ethisch gefafsten conversio — der Entzündung frommer Regungen und des Glaubens — und renovatio — die ja bei ihm nur ein weiterer Fortschritt der ersteren ist — ohne allzugrofse Schwierigkeit möglich.[1])

Es wird begreiflich sein, dafs infolge der engen Verbindung der einzelnen Teile der Heilsaneignung auch der Glaube bei Musaeus eine andere Stellung einnimmt als bei Quenstedt. Auch ersterer hat den Glaubensbegriff der apprehensio meriti Chr. und die Zwei-Naturenlehre. Trotzdem ist aber bei ihm der Glaube nicht Voraussetzung, sondern Mittelpunkt der Heilsaneignung wie wir zur Genüge gesehen haben: renovatio und unio mystica sind bei ihm eigentlich nichts anderes als eine weitere Ausdehnung der Glaubenssphäre. Und dafs damit auch Christi Person eine andere Stellung zur Heilsaneignung gewinnt, sehen wir wenigstens in zwei Punkten hervortreten: er behauptet, dafs Christi Verdienst nur in Verbindung mit dem Glauben Ursache der Erwählung sei. (de aeterno electionis decreto 31.) Dies wird von Calov bestritten, nach ihm kommt das nur dem Verdienste Christi zu. (Siehe die Erörterungen mit Musaeus darüber Calov Syst. X. 632 ff.) Weiter ist der Jenenser Theologe der Meinung, dafs die imputatio des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi die causa impulsiva der iustificatio resp. Sündenvergebung sei, während Calov wiederum nur das Verdienst allein zu einer solchen machen will.[2]) Musaeus

[1]) Musaeus konnte daher mit gröfserem Rechte als Quenstedt die Gleichzeitigkeit der Glieder der H. O. betonen: Nam quia iustificatio et renovatio cum regeneratione intime cohaerent et individuo nexu copulantur, ita ut eo statim momento, quo quis renascitur, etiam peccata ei per fidem in Christum remittantur et fides per charitatem efficax esse ac renovari homo incipiat . . . de Conversione 1647, Disp. I, § 9, cf. § 13.

[2]) Vgl. Calov systema X 207. Musaeus A. E. 594.

sucht also geschichtliches Leben Christi und Glauben enger zusammenzubringen, wodurch ersteres etwas von der Stellung einer bloſsen Voraussetzung verliert, da eben der Glaube bei ihm die Heilsaneignung selbst ist. Äuſserlich ist die andere Stellung des Glaubens zu erkennen in dem Werke Baiers: Dort wird derselbe vor der conversio etc. behandelt, als wenn damit angezeigt werden sollte, daſs die Heilsaneignung nur eine nähere Explikation desselben ist.[1])

Freilich paſst nun der Glaubensbegriff der apprehensio meriti Christi nicht recht zu der Stellung, die ihm Musaeus giebt.[2]) Es wird uns das aus dem Bisherigen klar sein. Wie wir bei Quenstedt Spuren eines älteren und andersartigen Begriffes zu finden glaubten, so treten uns auch solche bei Musaeus und — wie wir gleich hinzufügen wollen — auch bei den älteren Dogmatikern entgegen, die auch hierin mit ihm übereinstimmen. Und zwar besonders dort, wo er die Kausalität des Glaubens hinsichtlich der Erneuerung auseinanderzusetzen sucht. So heiſst es in seiner disputatio de renovatione vom Jahre 1645 § 18 ff, daſs der Glaube sich zur Erneuerung ebenso verhält, wie in einem guten Manne die Kenntnis der Tugend zu den tugendhaften Handlungen: er schreibt vor, was zu thun und zu lassen ist. Und zwar wird so der Glaube Prinzip der kindlichen Gottesfurcht, des Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit, der Liebe zu Gott und dem Nächsten, des Abscheus vor der Sünde etc. Den Willen weiter neigt der Glaube zum Widerstand gegen die böse Lust und zur Ausführung dessen, quod in-

[1]) Auch die poenitentia nimmt bei Baier eine andere Stellung ein. Sie wird unter der conversio behandelt vor der iustificatio, wie denn Musaeus A. E. 563 gegen Reinhard meint, daſs die magis congrue reden, welche contritio und fides als Teile der conversio annehmen. Dafür, daſs Baier in der älteren einfachen Weise von der Heilsaneignung handelt, vgl. Herzog u. Plitt R. E. V. 728.

[2]) Wenn es auch bei ihm heiſst: negamus tamen, hominem peccatorem iustificari sive reconciliari per hanc fidem. (scil. peccata esse sibi remissa.) Agnoscimus enim, eam esse iustificatione natura posteriorem, de Conversione 1661, 158 cf. 221, so sehen wir daran, daſs die apprehensio meriti Christi die centrale Stellung, die er dem Glauben geben will, nicht behaupten kann.

tellectus circa quodlibet obiectum spirituale iam creditum per modum iudicii practici praescribit. Es ist nicht einzusehen, wie der Glaube als apprehensio meriti Christi gefafst einer Kenntnis der Tugenden entsprechen und vorschreiben soll, was zu thun und zu lassen ist. Es könnte dies höchstens in dem Sinne gesagt werden, dafs der durch das im Glauben ergriffene Verdienst Christi Gerechte sich nun zum gerechten Handeln verpflichtet hält. Allein dieser Gedanke dürfte sich in der orthodoxen Dogmatik nur sehr selten aufweisen lassen.[1]) Auch so noch überdies nehme hier der Glaube zum gerechten Handeln mehr die Stelle einer Voraussetzung als einer Ursache desselben ein. Wir werden es hier wohl vielmehr mit einer etwas anderen Anschauung vom Glauben zu thun haben.[2]) Wir sahen oben, dafs Musaeus in Schwierigkeiten gerät, wenn er behauptet, dafs mit dem ersten Glaubensfünkchen auch das Einwohnen Gottes beginne. In der That mufs ja vor dem letzteren erst das Verdienst Christi ergriffen sein. Indem er nun die erste Regung des Glaubens den Beginn des Einwohnens Gottes sein läfst, scheint ihm doch noch eine andere Anschauung vom Glauben vorzuschweben. Wir wollen von den älteren Dogmatikern nur Gerhard anführen, bei dem wir noch einen anderen Glaubensbegriff antreffen, der mit der apprehensio meriti Chr. gewissermafsen vertauscht wird: . . . Jam vero certum est, per solam notitiae apprehensionem Christum non formari in nobis, ut gratia ac spiritu suo in cordibus nostris habitet. Quae vero haec temeritas est, fidem iustificantem conferre cum inani et stolida illa fiducia. VII $234_{,2}$. Dieser

[1]) Bei Quenstedt III $539_{,2}$ wird die iustitia inhaerens ein consequens der iustitia imputata genannt und $528_{,2}$ wird apprehensio meriti Christi mit der sanctificatio verbunden. In dem Stücke von der renovatio ist erstere aber nur als Voraussetzung behandelt.

[2]) Vgl. Musaeus de conversione 1661. 176 ff., wo die Objekte des Glaubens weiter als die der fides iustificans gefafst sind und andererseits wieder die Einheit derselben betont wird. Ferner vgl. Musaeus Diss. de insufficientia luminis naturae contra H. Cherbury 49, wo fides in satisfactione Christi und fides in Dei bonitate et misericordia unterschieden werden.

Glaube, der doch etwas ganz anderes ist als die apprehensio meriti Christi wird also rechtfertigender genannt.[1])

Indem wir zum Schlufs uns das Resultat der Heilsaneignung bei beiden Richtungen vor Augen halten, lassen wir noch demselben ihre Anschauung von dem, was der Mensch im Urstande sein sollte, vom göttlichen Ebenbilde, gegenübertreten. Das Resultat der Heilsaneignung bei Musaeus ist der neue Mensch, dessen Intellekt und Wille durch den innewohnenden heiligen Geist auf übernatürliche himmlische Dinge gerichtet werden, wodurch in ihnen feste Neigungen zu diesen in immer steigendem Mafse ausgebildet werden, sodafs der Mensch vertrauensvoll das Verdienst Christi ergreift; ein Glaube, der in der Liebe thätig ist und mit Gott und Christus vereint. Im Gegensatze zu diesem Ebenbilde Gottes im Wiedergeborenen bestand dasselbe im Erstgeschaffenen in der vollkommenen Erkenntnis Gottes und in der Heiligkeit des Willens nach dem Willen Gottes. Wir möchten noch hinzusetzen, dafs Intellekt und Wille nach Musaeus Bestandteile dieses Ebenbildes sind und dafs die Erkenntnis der Trinität seitens des Protoplasten eine übernatürliche war. Der Unterschied zwischen dem Zustande des letzteren und dem des Wiedergeborenen ist — wie wir sagen müssen — der, dafs bei jenem das Ebenbild Gottes in vollkommener Weise vorhanden war und ihm von Natur eignete, während bei diesem dasselbe noch unvollkommen und in steter Entwicklung begriffen ist und in ihm durch die alleinige gnadenvolle Wirkung Gottes hervorgebracht wird. So weit Musaeus.

Das Resultat ist bei den Wittenbergern der neue Mensch, dessen mit hyperphysischen Kräften ausgerüsteter Intellekt und Wille auf himmlische Dinge durch den Geist hingerichtet werden und das Verdienst Christi ergreifen, mit weiteren hyperphysischen Kräften unter eigener Mitwirkung ihre natürlichen Fähigkeiten verbessern und vervollkommnen können; dessen Substanz aufserdem unter Vermittelung einer vom Geiste verliehenen habilitas hyper-

[1]) cf. für die duplex *ἐνέργεια* fidei auch Hutter a. a. O. 469.

physike mit der Substanz Gottes auf besondere Weise vereinigt ist. Das Ebenbild Gottes im Erstgeschaffenen dagegen besteht in der vollkommenen Erkenntnis Gottes, dem vollkommenen Gehorsam gegen seinen Willen u. s. w. Intellekt und Wille gehören nicht mit zum göttlichen Ebenbilde, die Erkenntnis der Trinität im Urstande andrerseits ist eine natürliche. Der Unterschied zwischen diesem und dem Zustande des Wiedergeborenen ist demnach der, dafs letzterer mit hyperphysischen Kräften mancherlei Art ausgerüstet ist, die in ihm die Herstellung des Ebenbildes bewirken. Das einzige Hyperphysische, was er mit dem Protoplasten gemeinsam hat, ist die unio mit der Substanz Gottes, die auch in diesem übernatürlich war. Quenstedt III. 545. Wir möchten nur noch bemerken, dafs die Entwicklung der Heilsaneignung bei beiden Richtungen im Jenseits ihren Abschlufs findet durch die Infusion des lumen gloriae. Auch Musaeus nennt dieses lumen einen habitus a Deo immediate infusus, der mit dem Glauben nichts zu thun hat. De aet. elect. decreto 120.[1])

Nach dem soeben angestellten Vergleiche müssen wir das Fortfallen des hyperphysischen Prozesses bei Musaeus als den Hauptunterschied von der Lehre der Wittenbergischen Theologen feststellen. Derselbe stellt sich, da die Lehre des Musaeus im wesentlichen sich identisch mit derjenigen der früheren Theologen zeigte, als eine erhebliche Veränderung der letzteren dar. Einmal zerstört er die verhältnismäfsige Einheit derselben, indem er in Verbindung mit dem ethischen Faktor, dem Glauben tritt, wie wir schon in der

[1]) Nach Baier a. a. O. 231 macht die visio beatifica des höchsten Gutes teilhaftig: uniendo scil. Deum, ens perfectissimum ad nos idque intime in nobis, ferner macht sie uns Gott maxime similes, wozu gehört die participatio divinae naturae . . . quae in hac quidem vita . . . inchoatur, in altera autem perficitur. — Bei Quenstedt wird I. 552 die unio cum Christo zur Bedingung des ewigen Lebens gemacht, sonst ist im locus der fruitio von jener nicht die Rede und umgekehrt, obwohl man es erwarten sollte. Bei Calov X. 532 wird dagegen im locus de unione mystica als finis ultimus derselben salus aeterna vel beata Dei fruitio genannt.

H. O. Quenstedts und jetzt beim Vergleich mit der Anschauung des Jenenser Theologen sahen. Sodann und vor allen Dingen erhalten durch ihn die nunmehrigen Glieder der H. O. einen andersartigen Inhalt, als sie in der C. F. und bei den älteren Theologen hatten, wie wir aus dem Vergleiche zur Genüge erkennen können. Die Heilsaneignung wird durch jenen Prozefs einer metaphysischen Deutung unterworfen. Da wir letztere bei den älteren Dogmatikern nicht fanden, sondern vielmehr eine andersartige Gestaltung der Lehre, so ergiebt sich uns, dafs mit ihr in die evangelische Heilslehre ein dieser fremdes Element eingedrungen ist und dieselbe umgebildet hat. Wir haben bereits festgestellt, dafs in der metaphysischen Deutung des Heilsprozesses das Dogma von den Zwei Naturen Christi seine Einbildung in den evangelischen Grundsatz, den Glauben an die Offenbarung Gottes in Christo, gefunden hat. Wir können jetzt weiter feststellen, dafs diese Einbildung keine Ausbildung des Grundsatzes, sondern der andersartigen in jenem Dogma enthaltenen metaphysischen Elemente ist. Und letztere Ausbildung forderte nun, wie wir erkannten, das andere in den Grundsatz der Reformation eingestellte Dogma von der satisfactio vicaria. Die Aufnahme dieser beiden überlieferten Dogmen in die evangelische Heilslehre führte also die Umbildung derselben herbei, die wir gefunden haben. Wir hatten gesehen, dafs dem Zwei-Naturendogma der metaphysische, der satisfactio vicaria der ethische Prozefs der Heilsaneignung entspricht. Der Vereinigung dieser beiden Prozesse aber verdankte die Heilsaneignung ihre Zerreifsung in eine Anzahl von Gliedern und damit die H. O. ihre Entstehung. In jenen beiden Prozessen erhalten, wie wir weiter erkannten, die beiden Dogmen ihre Einbildung in die evangelische Heilslehre. Diese Einbildung ist, wie nun festgestellt, deren Umbildung. Wir werden jetzt als Resultat unserer Untersuchungen in Anspruch nehmen können, dafs die durch die Einbildung der überlieferten Dogmen in die evangelische Heils-

lehre verursachte Umbildung derselben zugleich die Entstehung der H. O. in der späteren lutherischen Dogmatik ist.

Diese Ausbildung des evangelischen Centraldogmas, zu der die Aufnahme der überlieferten Lehren in dasselbe hindrängte, hat nun eine ziemlich lange Entwicklung beansprucht. Erst nahezu 40 Jahre nach der C. F. finden wir die unio mystica in scharfer Formulierung; die Lehre von der conversio in ihrer ausgeprägtesten Form bei Bilefeld sogar 70 Jahre später. Man könnte als Grund dafür anführen, dafs die protestantische Theologie die Lehre vom Glauben vollständig neu zu bilden hatte, während sie die andern Dogmen nur weiter auszubauen brauchte. Allein wir sahen, dafs es sich dabei im wesentlichen um die Einbildung der überlieferten Dogmen handelte. Die metaphysische Deutung der Person Christi hatte die Reformation bereits in der Zwei-Naturenlehre vorgefunden. Dieselbe wurde von Luther und den älteren Dogmatikern — namentlich Chemnitz — im Interesse der Abendmahlslehre — wenigstens vorwiegend — weiter ausgebildet. Die metaphysisch konstruierte Person Christi bildete so zunächst nur die Voraussetzung für den Genufs des verklärten Leibes Christi im Abendmahl.[1]) Aufserdem mufste sie mit zur Begründung des Satisfaktions-Dogmas dienen. In dem locus de Christo bei Quenstedt finden wir auch nur letzteres: Finis unionis personalis est, ut in utraque natura opus redemtionis Christus perficere posset. III. 87,1. Wie wir gesehen haben, spricht auch Luther bereits von einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Substanz, freilich in einem viel ethischeren Sinne als das spätere Dogma. Es ist aber immerhin auffallend, dafs die Zwei-Naturenlehre so spät in die evangelische Heilslehre eingebildet worden ist. Und dasselbe gilt auch von der von der Reformation vorgefundenen und weiter ausgebildeten satisfactio vicaria. Es wurde eingangs bereits gesagt, dafs der Charakter der damaligen Theologie der

[1]) Vgl. Kaftan: Wesen der christlichen Religion. Ausg. 1888. 391.

Weiterbildung der Zwei-Naturenlehre aufserordentlich günstig war. Nicht minder aber ist dasselbe der Fall mit der Lehre vom Verdienste Christi, die eine durchaus rationale Begründung der Sündenvergebung darbietet. Ferner hatte das grofse Gewicht, das die Theologie jener Zeit auf die reine Lehre legte, zur Folge, dafs auch der Glaube eine intellektualistische vor allem auf das Fürwahrhalten bedachte Richtung annahm. Wie wir sahen, bot die unio mystica nur ein mysteriöses im unbewufsten Leben stattfindendes Ereignis dar. Sollte in ihr noch vom Glauben die Rede sein, so konnte derselbe nur ein solcher sein, der da weifs und für wahr hält, was es mit dem wahren Wesen Christi, der Vereinigung seiner Naturen und deren Verbindung mit dem Gläubigen für eine Bewandtnis hat. Ein Glaube, der natürlich mit der unio mystica selbst nur insofern Berührung hat, als er eine Voraussetzung derselben ist. Von dem Glauben an das Verdienst Christi kann man nun zwar nicht sagen, dafs er nur Fürwahrhalten ist, er soll auch Vertrauen sein. Trotzdem kommt aber auch dieses Dogma wegen seines rationalen Charakters einer intellektualistischen Richtung sehr entgegen.[1]) Theologie und Glaubensrichtung jener Tage waren also für die Ausbildung jener Dogmen sehr empfänglich; dafs es trotzdem so lange dauerte, ist ein Beweis dafür, dafs dieselbe eine Umbildung der Heilslehre war, welcher letztere hartnäckigen Widerstand leistete. Zugleich weist uns dieses späte Entstehen der H. O. darauf hin, dafs das Drängen jener Dogmen die Veränderung der

[1]) Für die stark intellektualistische Färbung des Glaubens im späteren Protestantismus vgl. Kaftan, Wesen der christlichen Religion. 393. ferner Dorner a. a. O. 541. 544. 546. Es ist aber nicht richtig, wenn Dorner an der letztangeführten Stelle meint, dafs die Versicherung der Lehre zur Hauptsache geworden sei und als durch die illuminatio gegeben gedacht werde, namentlich bei Calov, der dadurch jeden unmittelbaren Zusammenhang des Gläubigen mit dem Geiste abschneide. Bei letzterem Theologen ist vielmehr die illuminatio wie bei Quenstedt die Ausstattung des Intellekts mit hyperphysischen Kräften, aus denen die Erkenntnis und Zustimmung zum Worte hervorgeht. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem Geiste kann schon deshalb nicht abgeschnitten werden, weil letzterer die fiducia in meritum Christi, die

Lehre nicht allein hervorbringen konnte. Vor allen Dingen aber zeigt uns das Vorhandensein andersartiger, gleichfalls metaphysischer Deutungen der Heilsaneignung, dafs bei der Entstehung derjenigen, die wir bei den Wittenbergern finden, aus der geschichtlichen Entwicklung der damaligen Theologie stammende Einflüsse thätig gewesen sein müssen, welche in letzter Linie bewirkt haben, dafs die Bildung der Lehre so und nicht anders stattgefunden hat. Wir haben diese Einflüsse jetzt festzustellen, um zur vollständigen Erkenntnis der Lehre vom ordo salutis in der orthodoxen Theologie zu kommen.

II. Die auf die Bildung des Dogmas von der H. O. einwirkenden geschichtlichen Einflüsse.

Keine direkten Einflüsse seitens der neuen römisch-katholischen Scholastik.

Die Metaphysik, die wir hier angewendet finden, entlehnte bekanntlich die lutherische Theologie aus der von den Jesuiten erneuerten scholastischen Philosophie.[1]) Zu ihrer Aufnahme bewog ihr Nutzen für die wissenschaftliche Darstellung der Dogmen, sowie für die Polemik sowohl den katholischen wie den reformierten Theologen gegenüber.

Seele des Glaubens, im Gläubigen erweckt. Es war deshalb auch der von Dorner a. a. O. 346 erwähnte Vorwurf Osianders gegen die Satisfaktionstheorie, dafs sie den Glauben in den Intellekt verlege, nicht gerechtfertigt. Es mufs doch anerkannt werden, dafs die Dogmatiker immer wieder auf das Vertrauen auf das Verdienst Christi den Schwerpunkt verlegen. Der Vorwurf der intellektualistischen Färbung trifft daher den Glauben an dieses Dogma bei weitem nicht so, wie denjenigen, welchen die Zwei-Naturenlehre, das Trinitätsdogma u. s. w. fordern. Dafs sich übrigens bei Calov eine weitere Verschiebung zu Gunsten des intellektuellen Fürwahrhaltens vollzogen hat, soll hiermit nicht geleugnet werden; vgl. dafür Tholuck, das kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts. Berlin 1861. II. 78.

[1]) Für die Aufnahme der Metaphysik vgl. die ausführliche Darstellung bei E. Tröltsch: Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Phil. Melanchthon, Göttingen 1891. 105 ff. Ferner Frank, Geschichte der protestantischen Theologie I. 377. S. F. Bucher: Historia Metaphysica ex MScr. Joh. Herrm. ab Elswich, Wittenberg 1723. § 16. J. Martini, Vernunftspiegel 866 ff.

Waren doch schon längst in die Gotteslehre sowohl wie in die Christologie und die Lehre von der Sünde jene Termini aufgenommen, deren Erklärung sie zu geben und deren Anwendung sie zu rechtfertigen beziehungsweise zu bestreiten hatte. Aufserdem kam der Metaphysik die Neigung zu einer schulmäfsig formalistischen Betrachtung der Lehre, die sich seit der Fixierung derselben in der C. F. immer mehr geltend machte, entgegen.[1]) Dafs hierdurch ein Einflufs der katholischen Philosophie auf die protestantische Theologie stattfand, wird ohne weiteres klar sein. Wir sagen aber absichtlich Philosophie, denn nur diese als solche und mit ihr die Metaphysik fanden Aufnahme. Es läfst sich nicht nachweisen, dafs metaphysische Deutungen der späteren katholischen Theologie in den protestantischen ordo salutis herübergenommen worden sind. Denn die katholische Theologie — eines Suarez z. B., dessen Metaphysik ja bei den evangelischen Theologen in sehr hohem Ansehen stand[2]) — kennt ein passives Verhalten nur bei der ersten Erregung durch die Gnade und definiert dasselbe noch dazu auf eine Weise, die kaum die Zustimmung der Wittenberger gefunden haben dürfte.[3]) Bei der Disponierung für den Empfang des habitus der Gnade handelt dagegen der Mensch frei unter göttlicher Hilfe.[4]) Der ha-

[1]) vgl. Gass a. a. O. I. 198.

[2]) Wir wählen aus diesem Grunde seine Aussagen über die Heilsaneignung aus denjenigen der katholischen Theologen aus, welche gerade in diesem Punkte ziemlich schwankend geblieben sind. Vgl. Wetzer und Welte: Kirchenlexikon 1884. Art. Molina, Bañez, Congregatio de auxiliis.

[3]) Franc. Suarez Opera omnia, Paris 1857 ff. VIII. $12_{,1}$. Ante dispositionem autem remotam, quae in aliquo actu libero semper consistit praecedere debet aliquod gratiae auxilium, ut ita opus a Deo solo incipiat; ergo tale auxilium non est nisi excitans; vgl. $13_{,2}$. $15_{,2}$... actus vero (scil. gratiae excitantis) ipse ita fit a solo Deo, ut ab illo solo habeat initium, et ipse solus sit principalis causa physica eius, moralis autem unica et ita ex parte hominis excluditur omne meritum vel libera cooperatio, non vero physicus concursus potentiae ad actum vitalem necessarius

[4]) a. a. O. IX. 345, voluntas nostra est natura sua libera . . . et non amisit libertatem per originale peccatum . . . nec per auxilium gratiae efficaciter adiuvantis illam amittit in operibus gratiae . . . ergo non quia non minus in his actionibus quam in aliis supernaturalibus actibus est unde libertate careat in his operibus, quibus ad gratiam disponimur,

bitus der Gnade selbst wird allerdings unmittelbar von Gott eingegossen ohne vorhergehende Akte von seiten des Menschen;[1]) seine Verleihung findet also hinter dem bewufsten Leben statt. Er verleiht aber den Potenzen eine aktive Kraft.[2]) Er ist die Teilnahme an der göttlichen Natur, aus der die habitus von Glaube, Liebe, Hoffnung entspringen, die in ihm ihr Prinzip haben, trotzdem aber etwas Geschaffenes und die Form der hier identischen iustificatio und sanctificatio sind. Von einer peculiaris approximatio der Substanz Gottes ist hier also nicht die Rede.[3]) Nur

potest Deus ita moderari impulsum et adiutorium suum, ut libertati suum locum relinquat.

[1]) a. a. O. 331 . . . gratia est immediata participatio divinae naturae, ut natura et substantia quaedam est; ergo sicut in Deo ipso nihil intelligitur prius ratione quam sit ipsa natura, ut natura est et essentia Dei, ita neque in anima intelligi potest donum supernaturale prius quam sit gratia sanctificans et ad illam disponens; vgl. $326_{,2}$.

[2]) a. a. O. $40_{,2}$ . . . habitus additus potentiae, licet addat illi novam virtutem activam superioris ordinis, non tamen immutat nativam vim potentiae . . .

[3]) $71_{,1}$. Nomine igitur gratiae sanctificantis intelligimus formam quandam accidentalem quidem in se quia infunditur animae et illi inhaeret, comparatione autem aliarum virtutum infusarum se habentem ad modum formae substantialis, quia non datur tanquam principium proximum alicuius determinatae operationis, sed ad dandum animae esse quoddam divinum. Unde per hanc formam participatur natura divina . . . prout est essentia quaedam et natura, supra omnem naturam substantialem creatam et creabilem. Unde fit ut, sicut natura divina secundum rationem est quasi radix intellectus et voluntatis divinae, ita haec forma sit quasi radix secundum rem infusarum virtutum, etiam charitatis; vgl. $76_{,1}$. — $71_{,2}$. Neque enim necesse est, ut talis participatio habeat substantiales perfectiones divinae naturae incommunicabiles creaturae, ut sunt esse per essentiam, per essentiam et cum summa independentia; tum enim non esset participatio sed identitas seu aequalitas; sed satis est ut sit participatio creata alterius ordinis, sicut sunt lumen gloriae et charitas. — $75_{,1}$. . . . per hanc gratiam illabitur Deus ipsi animae secundum essentiam eius, novo modo existendo in illa; ergo Deus infundendo hanc gratiam, specialiter operatur in ipsamet animae essentia; ergo in illa immediate recipitur haec gratia et ita recte intelligitur illud: Qui adhaeret Deo, unus spiritus fit cum eo, utique per specialem unionem inter Deum et animam ipsam. Diese letzteren Worte lassen beinahe auf die peculiaris approximatio schliefsen. Es heifst aber gleich weiter: Denique hoc modo fit, ut non solum potentia, sed etiam ipsa substantia animae per propriam formam supernaturaliter perficiatur. — Für die Identifizierung der iustificatio und sanctificatio spricht schon, dafs

die vires operandi die in der renovatio verliehen werden, könnten an diesen habitus gratiae erinnern, da dieser auch ein Prinzip thätiger Kräfte darstellt. Allein es ist durch nichts indiziert, dafs jene diesem nachgebildet sind; sie sind vielmehr im Gegensatz zu den vires passivae credendi, wie wir noch sehen werden, konstruiert. Man könnte nun annehmen, dafs die vires credendi im Gegensatz zu dem katholischen habitus des Glaubens, der ein thätiger ist, formiert wären, wie auch die Unterscheidung von conversio und renovatio und die Nachstellung der letzteren hinter die Rechtfertigung sich gegen die katholische Lehre richteten. Wir haben ja gesehen, dafs die Wahrung protestantischer Grundforderungen nicht zum wenigsten die Gliederung der H. O. veranlafst. Jedoch, wir werden noch sehen, dafs letzterer Einfluſs sich nicht direkt im Kampfe gegen die katholische Anschauung geltend gemacht hat, so dafs in diesem die H. O. der Wittenberger ihre Entstehung gefunden hätte, sondern in einem Streite im eigenen evangelischen Lager. Wir werden daher den von der katholischen Theologie auf die Bildung der H. O. ausgeübten Einfluſs auf die Lieferung der metaphysischen Begriffe beschränken müssen. Die spezielle Deutung der einzelnen theologischen Lehren mittels derselben hing aber von der Art ihrer Anwendung ab; wir finden nicht selten, dafs in den metaphysischen Werken der evangelischen Theologen diejenige der katholischen Scholastiker verworfen und Restriktion über Restriktion zu Gunsten evangelischer Lehren gemacht wird.[1])

Kein Einfluſs seitens der reformierten Lehre von der H. O.

Müssen wir nach diesen Feststellungen den Einfluſs der neueren katholischen Scholastik auf die Bildung unserer Lehre einen nur indirekten nennen, so scheint um so mehr

die Überschrift des sie behandelnden Buches lautet: De Iustificatione seu Sanctificatione hominis, prout est effectus formalis habitualis gratiae. a. a. O. 91.

[1]) Als Beispiel möge folgende Stelle bei Calov Metaph. II. 24 dienen: Qui ergo fingunt accidentia aliqua non existentia in Subiecto . . . quod faciunt, quotquot e Romanensibus annihilari volunt panem et vinum

ein solcher von reformierter Seite ausgegangen zu sein. Und zwar zunächst aus einem mehr äufserlichen Grunde: wir finden bei einzelnen reformierten Theologen schon erheblich früher ein ähnliches Gebilde wie unseren ordo salutis. Und zwar sind dies hauptsächlich Junius um 1607 und Amesius um 1632. Um dieselbe Zeit finden wir andrerseits von Wendelin die schärferen Scheidungen der Glieder der H. O. eine accuratio recentiorum theologorum genannt, ein Zeichen, dafs man sich hier bewufst war, es mit einer neuen Lehrform zu thun zu haben. Da nun die Richtung der lutherischen Theologie, mit der wir es zu thun haben, ungefähr um 1630 beginnt, so wäre es nicht so unwahrscheinlich, dafs sie von diesen Gegnern gelernt hätte. Aber noch mehr sprechen innere Gründe für solche Einflüsse: es handelt sich, wie wir sahen, um eine metaphysische Deutung der Heilsaneignung. Nun ist aber das reformierte System vom absoluten Kausalitätsprinzipe abhängig und damit von einer Idee, die zwar die echt evangelische Aussage der vollständigen Abhängigkeit unseres Heils von Gott wiedergeben sollte, aber doch zu einer metaphysischen Deutung desselben geradezu herausforderte. Das sehen wir auch sofort an ihrer Lehre von der Heilsaneignung, die als nach dem absoluten Dekrete vollzogen gedacht wird, und zwar unter Ausschlufs irgend welchen Widerstandes des zu Bekehrenden. Ist das aber der Fall, so ist bis zu einer sich hinter den bewufsten Denk- und Willensakten vollziehenden Aneignung der Gnade nur noch ein Schritt, wie wir denn noch sehen werden, dafs thatsächlich von den Reformierten ein Wirken des Geistes ohne das Wort in der Bekehrung angenommen wird. Das entspricht aber dann ganz dem hyperphysischen Prozesse bei Calov und Quenstedt. Es ist also zwischen den beiderseitigen Lehren grofse Ähnlichkeit, insofern namentlich, als alle Anzeichen vorhanden sind, dafs wir es auch bei den

---

in S. Coena, manere autem nuda et sola accidentia panis, illi naturam accidentium et substantiarum pariter evertunt ac destruunt, quum non accidentium sed substantiarum solum sit primo et per se existere.

Reformierten mit einer metaphysischen Deutung zu thun haben. Auch hierin wäre ein Einfluſs derselben auf die lutherische Theologie sehr wohl denkbar. Es kommt noch hinzu und entspricht nur diesem Sachverhalt, daſs wir die unio mystica schon bedeutend früher bei den Reformierten finden, als bei den Lutheranern, sodaſs also auch dieser metaphysische Gipfel der Heilsaneignung durch letztere von jenen entlehnt sein könnte. Um solche etwaigen Einflüsse der reformierten auf die lutherische Lehre in diesen Punkten feststellen zu können, treten wir in eine Betrachtung der H. O. bei Amesius ein, bei dem sich eine der ausführlichsten Darstellungen unseres Lehrstückes findet. Wir vergleichen bei unserer Betrachtung zugleich damit die Lehre Quenstedts und ziehen auch die Lehren, die wir über die Heilsaneignung bei den hervorragendsten reformierten Dogmatikern von dem Zeitalter des Amesius bis zu Zanchi hinauf finden, heran: einmal, um feststellen zu können, ob hier ähnliche Veränderungen stattgefunden haben, wie wir sie bei den Lutheranern finden; sodann, weil sich die Notwendigkeit ergiebt, so manches, was bei Amesius nicht ganz klar wird, zu ergänzen. Hinsichtlich des ersteren Punktes möchten wir von vornherein bemerken, daſs sich keine bedeutsamen Änderungen in der Lehre aufzeigen lassen; nur findet bei den späteren eine etwas schärfere Scheidung der einzelnen Glieder der H. O. statt, und wird das Bewuſstsein dieser Scheidung deutlicher ausgesprochen in Gestalt von Antithesen, die sich gegen die Vermengung der einzelnen Punkte der H. O. richten. Dies konstituiert aber um so weniger einen tiefergehenden Unterschied, als von jenen Theologen eine schärfere Scheidung der einzelnen Glieder oft nicht durchgeführt wird, und vor allen Dingen als von allen Dogmatikern die Heilsaneignung viel einheitlicher als von den Lutheranern gedacht wird.

Der Grund und die Grundlage dieser einheitlicheren Gestaltung läſst sich bei Amesius unschwer erkennen: es ist die Erwählungslehre. Gott hat vor allen Zeiten einige Menschen zum Heile und dadurch zur Offenbarung seiner

glorreichen Gnade bestimmt unter gleichzeitiger Vorherbestimmung der Mittel, die jene zum Heile führen sollen. Diese Mittel sind die redemptio und redemptionis applicatio. (Medulla theol. Operum vol. II. Amsterdam 1658.) Christus wurde als derjenige erwählt, der die Erlösung vollbringen sollte, und zwar wurde er als Haupt der Menschheit zuerst erwählt, und sodann einige Menschen in ihm, als diejenigen, an denen die Erlösung zur Ausführung kommen sollte. Die Erwählung ist es daher, von der das Erlösungswerk sowohl wie dessen Aneignung vollständig abhängig ist.[1]) Ja in dem Erwählungsdekret kann die Erlösung eigentlich schon als vollbracht angesehen werden, denn es heifst, Gott habe einige kraft seines Dekretes Christo zur Erlösung übergeben, Christus habe seine Satisfaktion für diese bestimmt und Gott dieselbe angenommen, womit, da Gottes Befehle unwandelbar sind, bereits die Erlösung gegeben ist. So wird auch dieser Vorgang zwischen Gott und Christus praevia quaedam applicatio redemtionis genannt.[2]) Diese vollständige Abhängigkeit von dem göttlichen Erwählungsdekrete ist nun jedenfalls das feste, einigende Band, das die einzelnen Glieder der Heilsaneignung verbindet; das, was sie aneignen sollen, ist durch jenes unverbrüchlich bestimmt, ja man kann sagen, der Erwählte besitzt es als Ganzes schon vor der Heilsaneignung und wird nur in den einzelnen Gliedern derselben dieses Besitzes sich bewufst. Ist er doch von Ewigkeit her in Gemeinschaft mit Christo dank seiner Erwählung, — denn aufser Christus giebt es eine solche nicht —; mit dieser

[1]) Und zwar ist diese Erwählung wiederum von keiner äufseren Ursache, sondern allein vom Willen ihres Urhebers abhängig. Auch Christus wird von ihr nur als Mittel der Ausführung des Dekrets gesetzt, a. a. O. 105, 108.

[2]) Vgl. a. a. O. 100_2. Haec transactio inter deum et Christum fuit praevia quaedam applicatio redemtionis et liberationis nostrae ad sponsorem nostrum et ad nos in ipso; quae ad secundariam istam in nobis peragendam rationem habet efficacis cuiusdam exemplaris, ita ut illa sit huius repraesentatio et haec illius virtute producatur. Vgl. noch Heppe a. a. O. II. 218, 312. Schneckenburger a. a. O. II. 68.

Gemeinschaft ist aber auch die Gemeinschaft mit Gott und damit der volle Heilsbesitz gegeben. Dieser vor- oder besser überzeitliche Akt der Erwählung in Christo ist nun ein einheitlicher: in Deo proprie, quoniam omnia sunt simul et nihil prius aut posterius, unicus est actus voluntatis, atque adeo unicum decretum circa finem et media. Vollzieht sich nun im Erwählten die Aneignung desselben, so ist wiederum klar, dafs die letztere in ihm das Band findet, das ihr die Einheitlichkeit giebt.

Bei den übrigen Dogmatikern, die wir hier in Betracht ziehen wollen, findet sich zwar die Erwählungslehre nicht so significant an die Spitze der Heilsaneignung gestellt, wie bei Amesius; doch ist auch bei ihnen zu erkennen, dafs sie das leitende Prinzip derselben ist, von der sie abhängig gemacht wird und ihre Einheitlichkeit gewinnt. So heifst es bei Wendelin (christiana Theologia, Hanau, Ausg. 1634, 140): Consequentia adiuncta sunt, quae electionem aeternam in tempore consequuntur, suntque vel media, quibus decretum electionis Deus in tempore exequitur . . . Media ad executionem ordinata sunt vocatio ad ecclesiam per verbi praeconium, conversio, fides in Christum mediatorem, iustificatio: quorum omnium fundamentum est Christus mediator . . . Consideratio horum mediorum non minus ingreditur decretum electionis, quam ipsa salus seu gloria, est enim unicus et individuus actus electionis ad gloriam per media gratiosa conferendam. Auch Zanchi bekennt nos praedestinatos esse, non solum ad finem, hoc est ad gloriam et aeternam vitam: verum etiam ad media, per quae ad finem pervenitur: atque inprimis ad fidem, qua inseramur Christo etc. (14. de religione Christiana fides, Neustadt i. d. Pfalz 1585).[1])

Wir finden in der letzten Stelle den Glauben, durch

[1]) Wolleb giebt auf der letzten Seite seines Kompendiums (Basel Ausg. 1633) die Salutis catena und läfst dieselbe beginnen mit Deus ordinavit. Bei ihm ist die Praedestinatio in mente Dei unus et simplicissimus actus. 35. Vgl. Alting, Theologia problematica Nova, Amsterdam 1662, 261. F. Junius, Opera Theolog. I, Theses Theol. Genf 1607, S. 1619,21, 1620,35, Keckermann, Systema ss. Theologiae Hanau 1602. 294, 298, 306.

den wir Christo eingepflanzt werden, als den vorzüglichsten Effekt der Prädestination gegenüber den übrigen Gliedern der Heilsordnung angeführt. Dem entspricht es, wenn Zanchi die im Glauben gewirkte unio cum Christo an die Spitze der dispensatio redemptionis, salutis et vitae stellt und die ganze Teilnahme an der Gerechtigkeit, dem Heil und Leben von der κοινωνία cum Christo abhängen läfst. 60, 61, vgl. Junius a. a. O. 1656. Es wird hier, müssen wir sagen, die gesamte Heilsaneignung bereits in ihrer ersten Stufe vorausgenommen. Noch significanter tritt dies hervor, wenn Wolleb die vocatio efficax, in der doch der Glaube gewirkt wird, als electio actualis bezeichnet, quia hac Deus decretum exequitur. 234, vgl. Amesius $111_{,2}$. So wird auch die neue Kreatur in uns, das Resultat der sanctificatio, von dem neuen in der vocatio von Gott uns mitgeteilten Lebensprinzipe abgeleitet. Es ergiebt sich aus alledem für uns in der unio cum Christo ein weiteres vereinheitlichendes Prinzip der Heilsaneignung. Und wenn die vocatio oder unio cum Christo electio actualis genannt wird, so weist dies uns auf den Zusammenhang dieses Prinzipes mit dem zuerst gefundenen zurück. Findet die ewige Erwählung in Christo statt und ist die Heilsaneignung nichts als die Ausführung dieses Dekrets in der Zeit, wie wir es ja sahen, so ist damit notwendig für letztere von vornherein eine einheitliche Sphäre gegeben, in der sie sich vollziehen mufs, nämlich die Gemeinschaft mit Christo. Diese mufs daher an die Spitze der Heilsordnung treten. Es geht nicht an, dafs die unio mystica, wie bei den lutherischen Dogmatikern, als Folge der iustificatio nahezu ans Ende jener gestellt wird und dafs ihr die Verleihung der vires credendi und die iustificatio vorangeht: die vorangehenden Glieder würden damit aufserhalb der Sphäre der Gemeinschaft mit Christo und damit aufserhalb des Rahmens des ewigen Dekretes ihre Stellung erhalten. Dafs dies namentlich bei der iustificatio zu auffallenden Widersprüchen führen würde, ist klar. Ebenso liegt es auf der Hand, dafs durch diese

Stellung der unio cum Christo, die eigentlich schon den ganzen Heilsbesitz in sich schliefst, die H. O. einen viel einheitlicheren Charakter erhalten mufs, wie wir es ja so eben schon gesehen haben und in der weiteren Erörterung noch erkennen werden.

Hiernach konnten die reformierten Dogmatiker mit gröfserem Recht als Quenstedt von der Gleichzeitigkeit der Glieder der H. O. sprechen (cf. Zanchi 111, Junius 1656, Wolleb 249). Wie bereits gesagt, wird nun aber doch andrerseits auch von ihnen, namentlich von seiten der späteren Dogmatiker, eine schärfere Unterscheidung jener gefordert. Namentlich geschieht dies von seiten des Amesius. Wir betrachten jetzt diese Glieder der H. O. im einzelnen, indem wir namentlich unser Augenmerk auf ihren gröfseren und geringeren Zusammenhang unter einander und sodann auf ihr Verhältnis zu den Gliedern der H. O. der lutherischen Theologen richten. Wir finden bei Amesius als Teile der Heilsaneignung die vocatio oder unio cum Christo (receptio Christi), iustificatio, adoptio, sanctificatio, glorificatio. Diese Teile finden sich inhaltlich bei allen Dogmatikern, wenn auch unter verschiedenen Bezeichnungen und mehr oder minder scharf geschieden. Bei Amesius und seinem jüngeren Zeitgenossen Alting ist jedenfalls die Scheidung am schärfsten und bewufstesten vollzogen. Wir lassen bei unseren Erörterungen zunächst wieder die iustificatio bei Seite; der Grund dafür ist derselbe, wie bei unseren früheren Betrachtungen, nämlich, dafs die iustificatio ein Vorgang in Gott, jene anderen drei dagegen Vorgänge im Menschen sind. Man könnte nun fragen, ob nicht auch die adoptio auf die andere Seite gehörte, wie sie denn Amesius selbst mit der iustificatio als relativa mutatio status hominis gegenüber der sanctificatio als mutatio realis zusammenschliefst 116,5: allein wir werden sehen, dafs sie, wenigstens im wesentlichen, auf die Seite der Vorgänge der Heilsaneignung im Menschen gehört, wie denn auch von einigen Dogmatikern die iustificatio, indem sie in aktive und passive Rechtfertigung geteilt wird, zum Teil unter die subjektiven Vorgänge im Menschen verlegt wird.

Die vocatio zerfällt bei Amesius in 4 Momente: die externa und interna oblatio Christi, die passiva und activa receptio Christi, welche letztere gleich dem Glauben und der resipiscentia ist. Hinsichtlich der äufseren Anerbietung Christi erfahren wir nur, dafs die Verheifsungen nicht allen, denen sie angeboten werden, in Erfüllung gehen. Darüber, ob das Wort an und für sich überhaupt eine Wirkung habe, der sich niemand entziehen kann, erfahren wir nichts; es heifst jedoch weiter unten von der oblatio interna, dafs sie aliquando und modo quodam auch bei den Nicht-Erwählten eine Erleuchtung zu stande bringe. Darnach scheint das Wort nur hin und wieder, nicht immer etwas wirken zu können, also eine ihm inhärierende übernatürliche Wirkungskraft nicht zu besitzen. Es mufs ihm vielmehr eine solche der Geist verleihen: interna oblatio est spiritualis quaedam illuminatio, qua cordibus hominum proponuntur illae promissiones quasi per verbum internum. 112. 14. Ist diese Erleuchtung durch bewufste Denkakte vermittelt? Diese Frage läfst sich kaum beantworten; wir betrachten zunächst die receptio passiva Christi, die sich mit dem anderen Seelenvermögen, dem Willen, beschäftigt, vielleicht finden wir dort Aufklärung. Die receptio passiva ist die Einschaffung des geistlichen principium gratiae in den Willen des Menschen. Und zwar vermag der erleuchtete Intellekt bei diesem Vorgange nichts zu leisten; er kann weder den verderbten Willen bessern, noch vermag er demselben ein übernatürliches Prinzip, durch das er sich bekehren könnte, mitzuteilen. $114_{,24}$. Was soll nun aber weiter, wenn dem erleuchteten Intellekte kein Einfluſs auf den Willen zukommt, unter der receptio Christi, die doch jene Einschaffung des übernatürlichen Prinzips sein soll, gedacht werden? Von diesem principium gratiae wird gesagt: Haec enim gratia est fundamentum relationis illius, quâ homo cum Christo unitur. Joh. $3_{,3}$. Andrerseits wird die receptio activa Christi folgendermafsen beschrieben 114. . . est elicitus actus fidei, qua vocatus iam totus in Christum recumbit ut suum serva-

torem et per Christum in Deum. Actus iste fidei pendet partim ex principio vel habitu gratiae ingenerato et partim ex praemovente vel excitante Dei operatione. Darnach scheint dieses Prinzip identisch zu sein mit den vires credendi, die wir bei Quenstedt fanden. Und nach jener Stelle würden auch diese Kräfte als passive wie bei jenem gedacht werden müssen, da es ja heifst, der Glaubensakt gehe teils aus jenem Prinzip hervor, teils ex praemovente et excitante Dei operatione. Denn wenn jenes den Glaubensakt nicht allein wirken kann, sondern Gott ihn excitieren mufs, so ist die gröfste Wahrscheinlichkeit vorhanden, dafs es wie die vires credendi der Wittenberger passiv gedacht werden mufs, wie ja auch seine Einschaffung receptio passiva genannt wird. Dafs dann allerdings eine Vermittlung derselben durch die Erkenntnis nicht denkbar, ist klar, wie wir ja schon bei den Lutheranern sahen; denn es ist nicht einzusehen, wie eine Wirkung derselben auf die Naturgrundlage, in die die Einschaffung einer solchen Kraft nur stattfinden kann, möglich sein soll. Aber warum wird denn nun diese Einschaffung receptio passiva Christi genannt, weist diese Bezeichnung nicht auf mehr als die blofsen vires credendi? Wir hatten gesehen, dafs die vorweltliche Erwählung der Gläubigen in Christo stattfand, und dafs die unio cum Christo das Prinzip ihrer zeitlichen Ausführung ist, aus dem die geistlichen Kräfte für die gesamte Heilsaneignung strömen; sollte da nicht unter jener Einschaffung des Gnadenprinzips die Vereinigung mit Christo als dem hyperphysischen Prinzip oder — um mit den Lutheranern zu sprechen — mit seiner Substanz zu verstehen sein? Dafs die Einschaffung eines solchen, die gesamten übernatürlichen Kräfte eigentlich schon in sich umfassenden Prinzips nur hinter den bewufsten Denk- und Willensakten vor sich gehen kann, ist noch begreiflicher, da der Glaube, in dem der Erwählte sich seiner Gemeinschaft mit Christo bewufst wird, erst aus jenem hervorgeht. Ebenso ist es weiter klar, dafs die Aneignung Christi in Gestalt eines solchen Prinzips als

diejenige seiner Substanz, dessen, was hinter seinem konkreten Leben liegt, gedacht werden mufs. Bei Amesius wird nun einer derartigen Vereinigung keine Erwähnung gethan, wohl aber bei andern reformierten Dogmatikern. Wir hatten nun gefragt, ob die illuminatio durch bewufste Denkakte vermittelt würde. Wenn wir das eine Seelenvermögen nach der Analogie des anderen beurteilen dürfen, so müssen wir nach dem Bisherigen diese Frage verneinen. Und wenn wir die Stelle über die Erleuchtung betrachten, in der es heifst, dafs diese dem Herzen die Verheifsungen vorlege gewissermafsen durch das innerliche Wort cf. 228; wenn wir weiter erwägen, dafs nur bei einigen Nichterwählten die Wirkung jenes inneren Wortes zu dem äufseren hinzutritt, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dafs jedenfalls die Verbindung eine sehr lockere ist. Die Annahme einer derjenigen des Wortes vorhergehenden oder wenigstens nicht mit demselben verbundenen Wirksamkeit des Geistes, die sich dann hinter den bewufsten Denkakten vollzieht, läfst sich nicht ganz von der Hand weisen, wie sie denn überhaupt der reformierten Erwählungslehre und jener Einschaffung des Gnadenprinzips sehr entsprechen würde.[1])

[1]) Calov (Syst. theol. X. 157 führt einige Stellen aus reformierten Bekenntnissen an, in denen eine unmittelbare Wirkung Gottes in der Bekehrung gelehrt werde. Allein er mufs als Gegner dieser Ansicht reformierte Theologen wie Crocius und Pareus anführen und man kann von den übrigen wenigstens nicht sagen, dafs sie direkt eine Bekehrung durch unmittelbare Wirkung des Geistes lehrten, obwohl die ingeneratio principii spiritualis, wie bereits ausgeführt, eigentlich nur hinter allen Denk- und Willensakten vor sich gehend gedacht werden kann. Es ist deshalb nicht ganz richtig, wenn Frank, Geschichte der protestantischen Theologie II. 49 sagt, dafs die reformierte Orthodoxie eine neben den Gnadenmitteln hergehende, Verstand und Willen unmittelbar disponierende Mitwirkung des Geistes bei der Bekehrung des Menschen lehre. Heppe a. a. O. III. 20 führt zwar für diese Meinung einen Ausspruch Boquins Exeges. 147. an, allein einmal sind es doch eben immer einzelne Theologen und Synoden und einzelne Aussprüche, und andererseits können sich dieselben auf die Bekehrung der Kinder beziehen (cf. Wendelin a. a. O. 572, Junius a. a. O. 1683); man kann also jedenfalls nicht von einer allgemeinen Lehre der Reformierten hier sprechen.

Das Glied der Heilsordnung, zu dessen Betrachtung wir nunmehr fortschreiten, scheint zunächst, wie wir bereits andeuteten, nicht in diesen Betrachtungskreis hineinzugehören. Die Adoptio soll nämlich eine Beziehung Gottes zu dem Gläubigen herstellen, ähnlich wie die Iustificatio: sie ist die Annahme der Gläubigen um Christi willen zur Würde der Kinder Gottes. Es wird nun von derselben gesagt: pronunciatur haec sententia, eadem graduum varietate cum iustificatione: fuit enim Primo in praedestinatione divina, Postea in Christo. Postea in ipsis fidelibus. Wir möchten zunächst wiederum darauf hinweisen, dafs hier die Prädestination zum leitenden Prinzip der Heilsaneignung gemacht wird. Aber gerade deswegen müssen wir fragen, warum denn Gott die Gläubigen, die ja von Ewigkeit her seine Kinder sind, noch als solche aufnehmen mufs, eine Frage, die wir ähnlich auch bei der Rechtfertigung werden erheben müssen. Man sollte meinen, dafs in der Heilsaneignung nur von einem subjektiven Bewufstwerden der Gotteskindschaft von seiten der Gläubigen die Rede sein dürfte. Und in der That wird in diesem Lehrstück bald zu der mystischen Gemeinschaft mit Christo und zum Zeugnis des Geistes im Innern der Gläubigen übergegangen. So wird auch in dem liber de Conscientia von der iustificatio nicht gehandelt, da sie nichts Besonderes habe, das sich auf die inneren Vorgänge im Gewissen bezieht, wohl aber von der adoptio und zwar unter dem Gesichtspunkte des die Kindschaft versiegelnden Geistes 69ff. Die adoptio wird nun bezeichnet als eine aus der Aneignung Christi fliefsende Würde, wie denn auch Christus, der im Glauben ergriffen ist, das Band dieser Vereinigung mit Gott genannt wird. Weiter wird gesagt: adoptio divina tam realis est relatio, ut etiam in intrinseca fundetur actione, et in communicatione novae vitae aeternae. $123_{,10}$. Scheint nach dieser letzteren Aussage die adoptio nicht identisch zu sein mit der vocatio oder unio cum Christo? Sie wird in der That auch mystica coniunctio cum Christo weiter unten genannt. Sie soll sich

aber gerade von der vocatio dadurch unterscheiden, daſs sie eine aus dieser flieſsende Würde ist. $122_{,4}$. Sie soll freilich derselben nicht unmittelbar folgen, sie setzt vielmehr als Mittelglied die aus dem Glauben folgende Rechtfertigung voraus, die gleichfalls von ihr scharf unterschieden wird. Es erhält nun noch die adoptio ein proprium adiunctum in der testificatio spiritus, durch welche uns die Gotteskindschaft versiegelt wird. 125. Auch hier müssen wir fragen, wozu ein solches Zeugnis noch nötig ist, nachdem der Gläubige bereits in der vocatio mit Christo vereint ist, so daſs er bereits ganz in ihm als seinem Heilande und durch ihn in Gott ruht. $113_{,26}$. Man kann nach diesen Angaben kaum Unterschiede zwischen diesen beiden Graden der H. O. erblicken. Schärfer ist der Unterschied zwischen der adoptio und iustificatio formuliert; in letzterer wird Christus angeeignet wie ein Kleid, um die Sünden zu bedecken, in ersterer wie ein Bruder und Fürst unseres Heils. Es ist nun merkwürdig, daſs hier von einer applicatio Christi gesprochen wird, während es erst kurz vorher heiſst, Christus iam fide applicatus sei das Band der adoptio. $123_{,12.\ 11}$. Dieses Schwanken im Ausdruck weist auch wieder auf den geringen Unterschied zwischen vocatio und adoptio und auch der iustificatio hin. Und wir werden nach unseren bisherigen Betrachtungen der reformierten Heilsaneignungslehre sagen müssen, daſs dies auch gar nicht anders sein kann. Denn erwählt Gott gewisse Menschen vor aller Zeit in Christo zu seinen Kindern und ist es deshalb notwendig, wie wir sahen, daſs die Ausführung dieses Dekrets mit der Einpflanzung in Christo beginnt, so ist nicht recht einzusehen, was die Rechtfertigung und Annahme zu Gotteskindern eigentlich noch soll. Das ist ja schon in aller Ewigkeit geschehen. Das erste Glied der H. O., die unio cum Christi, ist deshalb der eigentlich konsequente Ausdruck der Heilsaneignung im reformierten Systeme; wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Aufnahme der iustificatio und adoptio dem Bestreben zuschreiben, die

Rechtfertigung, diesen Hauptbegriff der Reformation, im Systeme unterzubringen. Denn wurde dieser in der H. O. aufgenommen, so mufste ihm notwendig der der adoptio folgen, da es ein Unding gewesen wäre, dafs Gott die bereits zu Kindern Angenommenen noch für gerecht erklären solle. Wenn es nun heifst, dafs Christus in der Rechtfertigung als eine Bedeckung gegen unsere Sünden, in der adoptio als Bruder angeeignet werde, so kann man sagen, dafs jene beide sich gewissermafsen als die Explikation zweier Seiten der unio cum Christo verhalten, insofern letztere mit Christi Gerechtigkeit und mit dem ihm innewohnenden göttlichen Leben vereint. Von der iustificatio gilt dies natürlich nur, insofern sie subjektives Innewerden der Rechtfertigung ist, als welches sie ja eigentlich nur in die H. O. gehört. Die unio cum Christo ist nun aber der Glaube, wie wir sahen, diese zwei Seiten derselben weisen daher auf eine Duplizität im Begriffe desselben hin, die wir unter der Betrachtung der iustificatio noch zu erwägen haben werden.

Nicht viel anders ist es nun auch mit dem Verhältnis der sanctificatio zur unio. Zwar wird sie anscheinend scharf von jener unterschieden: Distinguitur autem haec sanctificatio ab illa commutatione hominis, quae est propria vocationi hominis in fide et resipiscentia, eo quod fides ibi non proprie consideratur ut qualitas, sed in relatione ad Christum: neque resipiscentia ibi spectatur ut mutatio dispositionis, sic enim idem sonat cum sanctificatione: sed ut mutatio propositi et intentionis animi. Hic vero realis mutatio qualitatum et dispositionum spectatur, $127_{,8}$. Es fällt auf, dafs hier bei der vocatio nicht der ingeneratio principii gratiae Erwähnung geschieht, aus welchem doch Gott den Glauben und die resipiscentia hervorrufen soll, $114_{,30}$. (Letztere, die conversio ad bene agendum, soll nach diesen Stellen mit dem Glauben dieselben Ursachen und Prinzipien, wenn auch verschiedene Objekte und Ziele haben.) Statt dessen wird hier gesagt, dafs die resipiscentia als Veränderung der Disposition betrachtet, mit der Heiligung identisch sei. Dafs

diese Änderung der Qualitäten im Menschen aber im engsten Zusammenhange mit, ja in Abhängigkeit von der vocatio gedacht wird, ersehen wir daraus, dafs das Resultat der sanctificatio, die neue Kreatur, hervorgebracht werden soll ex novo principio vitae a Deo nobis in vocatione communicato. Zwar könnte hierunter auch der Glaube verstanden werden, allein es ist unwahrscheinlich, da er nachher nur als causa administrans der mortificatio bezeichnet wird. Wir sehen auch hier wieder das Bemühen, die Glieder H. O. auseinanderzuhalten und dabei doch wieder ein Zusammenfliefsen der Begriffe. Und das darf uns nicht Wunder nehmen; wird bereits in der unio Christus als übernatürliches Gnadenprinzip mitgeteilt, so ist es nur konsequent, dafs aus dieser das göttliche Leben in die Qualitäten des Menschen strömt und sie umändert. Wenn nun trotzdem die sanctificatio als Glied der H. O. auftritt, so dürfen wir wohl auch hier wieder das Hineinspielen eines specifisch protestantischen Interesses annehmen: dasselbe erheischte, dafs nicht bereits vor die Rechtfertigung die Heiligung zu stehen kam. Daher ihre Trennung von der vocatio. Wir werden noch sehen, dafs nicht alle reformierten Dogmatiker dieses Interesse wahrten.

Wenn wir jetzt zu einem Vergleiche der Lehre Amesius' mit derjenigen Calovs und Quenstedts schreiten, so müssen wir vor allem im Auge behalten, dafs die reformierte Lehre immer von der Prädestination und der durch diese bedingten unio cum Christo, deren Explikation ja nur eigentlich, wie wir sahen, die weiteren Stufen der H. O. sind, abhängig ist.

Wir sahen bei Quenstedt, dafs der Prozefs der Heilsaneignung mit der Fortschaffung der inidonëitas für geistliche Wirkungen beginnt, eine Untauglichkeit, die in dem, was hinter den konkreten Denk- und Willensakten liegt, sich vorfinden sollte. Wir finden nun diese inidonëitas bei den reformierten Dogmatikern nicht erwähnt, obwohl gerade ihre Lehre von der irresistiblen Gnade der Anschauung von der Wegschaffung der Sünde aus der Naturgrundlage

resp. der Einschaffung neuer Fakultäten in dieselbe günstig sein müfste, und, wie wir noch sehen werden, es auch ist. Der Grund dafür, dafs wir diese scharfe Zuspitzung der Lehre von der Erbsünde bei ihnen nicht finden, liegt wohl einmal in der Abhängigkeit ihrer Anschauungen von der Erwählung in Christo. Mufste, bevor die insitio in Christum der Erwählten stattfinden konnte, erst die Unfähigkeit für diese geistliche Wirkung fortgeschafft werden, so wäre damit ein Akt in der Ausführung des Dekretes gegeben gewesen, der aufserhalb der Gemeinschaft mit Christo stattgefunden hätte, d. h. also aufserhalb des Rahmens des Dekretes. Es kommt hinzu, dafs die Gläubigen als in alle Ewigkeit in Christi Gemeinschaft erwählt gedacht werden, damit läfst sich aber schlecht die Annahme einer Unfähigkeit für geistliche Wirkungen vereinen; der ideelle Zustand der Erwählten würde zu sehr mit ihrem realen im Mifsverhältnis stehen. Ein weiterer Grund ist der, dafs, während Quenstedt und Calov von Überbleibseln des Ebenbildes Gottes im Sünder nicht recht etwas wissen wollen, alle reformierten Dogmatiker den Intellekt und Willen zum göttlichen Ebenbilde rechnen, nicht blofs deren iustitia originalis. Vgl. Amesius 40, 69. Alting, Theologia Elenctica 355, 357, Wendelin 283. Wolleb nimmt sogar, sich bedenklich der katholischen Anschauung nähernd, übernatürliche Gaben desselben an: Naturalia erant Animae simplex ac invisibilis substantia, eiusque facultates, intellectus nimirum et voluntas. Supernaturalia erant Intellectus claritas, Voluntatis libertas et rectitudo etc. 63. Sind aber Intellekt und Wille Reste des göttlichen Ebenbildes, so kann in deren Naturgrundlage nicht eine völlige Unfähigkeit für Wirkungen des Geistes vorhanden sein.

Auch hinsichtlich der cognitio litteralis scheinen die reformierten Dogmatiker nicht so weit zu gehen, dafs sie dieselbe den Unwiedergeborenen absprechen, wie die Lutheraner es thun. So läfst Alting, Theol. El. 48 cf. 52, Alstedt, Theologia Scholastica, Hanau 1618 47, 32, die Unterscheidung gelten inter sensum litteralem, qui constat

nuda sensus Grammatici cognitione, et spiritualem complectentem vim interiorem praestandi Scripturam, quae cognitio practica ac salutaris dici solet. Wir haben nun aber gesehen, dafs der Zusammenhang zwischen Geist Gottes und Wort bei den reformierten Dogmatikern ein recht loser ist, der bei einigen Bekenntnissen und Theologen sogar zur Annahme einer Wirkung des Geistes auch ohne Wort führte. Infolgedessen hat das Zugeständnis einer cognitio litteralis viel weniger Bedeutung als bei den lutherischen Theologen.

Wir sind mit dieser Betrachtung bereits in den Kreis des ersten Gliedes der H. O., der unio cum Christo oder vocatio eingetreten. Denn die illuminatio gehört als oblatio Christi interna bereits zu dieser, wenn auch die eigentliche Vereinigung mit Christo erst in ihrem zweiten Teile, der receptio Christi, stattfindet; Unterscheidungen, die übrigens nicht von allen Dogmatikern gemacht werden, wir finden ebenso häufig nur die Einteilung in vocatio externa und interna. Da nun die illuminatio auch in einigen Nichterwählten stattfindet, so scheint sie eigentlich noch nicht zur unio cum Christo, die doch der erste und vornehmste Akt der Ausführung des Dekretes sein soll, gehören zu dürfen. Und so wird denn auch von Amesius die Aufnahme Christi als übernatürliches Prinzip in den Willen als Hauptsache in der Bekehrung hingestellt.[1]) Er vollzieht, wie wir gesehen haben, dabei eine scharfe Scheidung zwischen Intellekt und Wille; der erstere soll bei der Bekehrung trotz seiner Erleuchtung keinen Einflufs haben. Auch aus diesem Grunde kann bei der Einschaffung des Gnadenprinzips

---

[1]) Von Amesius gilt hiernach jedenfalls die Behauptung Schneckenburgers a. a. O. II. 108 f. nicht, dafs im reformierten Glaubensbegriff die theoretische Seite stärker hervortrete. Allerdings ist es gerade Amesius, der vor den anderen reformierten Theologen das Willensmoment hervorhebt. — Wenn Dorner sagt a. a. O. 141, „bei alsoluter und ewiger Erwählung bedarf es nur einer Erleuchtung darüber für die Seele, dafs sie in die Zahl der Erwählten eingeschlossen sei," so wäre das gewifs der konsequenteste Glaubensbegriff; allein wir finden ihn so doch verhältnismäfsig selten ausgesprochen.

kaum an eine Vermittelung derselben durch das Wort gedacht werden. Man könnte dagegen einwenden, dafs der Geist durch den erleuchteten Intellekt vermittelst des Wortes auf den Willen wirke. Aber davon wird nichts gesagt und warum sollte denn das Unvermögen des Intellekts dem Willen gegenüer so betont werden? Wolleb stellt nun zur Erläuterung des Vorganges der Bekehrung, den er tractio Voluntatis nennt, folgenden Vergleich auf 237: Talis tractio est, cum pastor viridi ramo oviculam attrahit, non vi sed sponte sequentem: quamvis hac in re dissimilis sit ratio, quod ovicula naturali inclinatione, homo vero propensione a Spiritu Sancto indita alliciatur. Unter dieser propensio indita ist jedenfalls auch ein übernatürliches Prinzip oder habitus zu verstehen; dafs dasselbe in Analogie mit der natürlichen Neigung gestellt wird, läfst darauf schliefsen, dafs seine Eingebung in der Naturgrundlage erfolgt. Am schärfsten drückt dies wohl Alstedt aus. Er nimmt nämlich zwei Grade des Passiv-Verhaltens in der Ausführung des Dekretes an 494: Nam primo mere passive se habet homo in primo momento et actu conversionis et tantum recipit influxum Spiritus Dei non aliter atque caecus ille Joh. 9, qui a Christo restitutus fuit. Deinde aliquid quidem agit, sed actus a Deo. Hier wird also die Einschaffung des neuen Prinzipes einer Wirkung in der Natur vollkommen gleichgestellt, was freilich die notwendige Folge sein mufs, wenn dieselbe als Wirkung auf die Naturgrundlage gedacht wird. Nach diesen Erwägungen werden wir kaum fehlgehen, wenn wir unter der obedientialis subiectio, als welche Amesius das Verhalten des Willens in der Bekehrung bezeichnet, die capacitas passiva (vgl. Alting Theol. Probl. 359) in dem Sinne, welchen wir bei Calov und Quenstedt finden, verstehen; d. h. wenn wir dieselbe als die Fähigkeit des Menschen auffassen, in dem, was hinter den Denk- und Willensakten liegt, eine übernatürliche Wirkung zu empfangen.

Wir werden weiter nicht fehlgehen, wenn wir jenes principium gratiae zunächst den vires credendi der Lutheraner

gleichstellen. Und zwar sahen wir schon bei Amesius, daſs wir jenes als passiv nehmen müssen, worauf auch die citierte Stelle bei Alstedt hinweist (cf. Wolleb 236. Junius 1656). Wir finden denn auch häufig genug für dieses Prinzip die Bezeichnung vires credendi oder vires novae. Alting Theol. Elenctica 783. Wendelin 666. 690. Alstedt 702. 704. Junius 1652. Keckermann Systema 435. Wir haben jedoch bereits früher festgestellt, daſs jenes Prinzip noch einen weiteren Umfang hat, daſs es die Aufnahme Christi als des hyperphysischen Prinzips der gesamten Heilsaneignung bedeutet. Dies geht ja auch schon aus der Bezeichnung des ersten Grades der H. O. als unio cum Christo hervor. Demnach scheint die Einschaffung jenes Prinzipes nicht nur derjenigen der vires credendi, sondern auch der unio mystica vergleichbar zu sein. Wir fanden nun aber bei Amesius — und so ist es auch bei den meisten anderen Dogmatikern — eine Stufe der Heilsordnung, die adoptio, die der unio cum Christo in der zweiten Bedeutung sehr ähnlich war. Wenn wir jetzt einen Vergleich der beiderseitigen Lehren anstellen, so ziehen wir auch jene gleich mit in den Kreis unserer Untersuchungen. Betrachten wir die Beschreibungen der unio und der adoptio bei Amesius, so müssen wir sagen, daſs die letztere der lutherischen unio mystica näher kommt. Schon durch ihre Stellung nach der iustificatio, weiter durch ihre Bezeichnung als mystische und reale Beziehung zu Gott und Christus. Die unio cum Christo unterscheidet sich dagegen von dem lutherischen Begriff durch ihre Stellung vor der Rechtfertigung, welche durch sie als die Vereinigung mit dem für uns gehorsamen und gestorbenen Christus bedingt ist. Bei beiden, unio und adoptio, finden wir aber nichts von der Vereinigung der Substanzen; die Bezeichnung der adoptio als realis relatio ad Christum scheint allerdings auf etwas Derartiges hinzuweisen. Wir treffen darüber bei Amesius keine weitere Aussage und müssen uns daher an die übrigen Dogmatiker wenden, um darüber zur Klarheit zu gelangen. Und zwar ist es Zanchi

bei dem wir die ausführlichsten Angaben über die unio cum Christo finden. Er kennt, wie wir noch bemerken wollen, nicht die adoptio als selbständiges Glied der Heilsordnung, ebensowenig die sanctificatio, bei ihm wird, wie bei kaum sonst einem der Dogmatiker, schon fast alles in die unio cum Christo eingeschlossen. Eine dreifache Vereinigung Christi mit uns und unserer mit Christus erkennen wir nach ihm 61 f: prima facta est per assumtionem naturae nostrae in unitatem personae τοῦ λόγου: Secunda fit per assumtionem personarum nostrarum in gratiam inque corpus unum cum ipso mysticum atque adeo in participationem naturae ipsius divinae, ut Petrus loquitur. Tertia fiet per assumtionem itidem nostri omnium in gloriam cum Christo sempiternam ... Und zwar soll die zweite uns in der Hoffnung auf die dritte befestigen. Wir möchten darauf hinweisen, dafs hier von einer unio unserer Personen, nicht unserer Substanz die Rede ist.[1]) Wenn es nun weiter heifst: Sicut unio prima facta est, ut expiarentur peccata: sic secundam fieri, ut expiationis huius fiamus participes, so sehen wir, dafs auch bei den Reformierten die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo in erster Linie Voraussetzung der Heilsaneignung in dem Sinne wird, dafs sie Christi Satisfaktion und Gesetzeserfüllung ermöglicht. Andrerseits wird aber doch die Vereinigung der beiden Naturen in Christo als die Voraussetzung für unsere Vereinigung mit Christi göttlicher Natur sehr betont. Beide finden durch die Wirkung des heiligen Geistes statt, qui sicut in utero virginis effecit, ut Filius Dei factus sit caro ex carne nostra et os ex ossibus nostris: sic etiam in cordibus nostris operando et nos Christo incorporando efficit, ut vicissim ipsi, participatione corporis et sanguinis Christi simus os ex ossibus eius et caro de carne eius; praesertim cum fidem etiam

[1]) Alstedt a. a. O. 755 hat auch jene dreifache unio cum Christo. 754 sagt er nun noch: unio cum Christo parit unionem et communionem cum sancta Trinitate . . . Von einer unio mit der Substanz der Trinität wie mit derjenigen Christi ist aber nirgends die Rede, nur die göttliche Natur des letzteren ist Gegenstand der Einigung.

in nobis excitat . . . 63. Indessen diese Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut ist geistlich zu denken, nichtsdestoweniger ist sie aber wahr und real: Quia per Christi spiritum nos licet in terris existentes cum Christi corpore, sanguine et anima in coelo regnantibus, cumque natura ipsius divina in nobis manente, reapse et vere copulamur . . . denn der Geist, der diese Verbindung herstellt, reicht von der Erde bis in den Himmel und weiter. 64 f. Höchst interessant ist es nun für uns, daſs Zanchi durch die Betonung der wahren, realen und substantiellen Einverleibung in Christus einem Irrtum glaubt entgegentreten zu müssen, quo quidam existimant, imaginariam dumtaxat quandam, eoque falsam a nobis fingi unionem: aut non aliam veram statui, quam quae fiat participatione spiritualium donorum et gratiae Christi absque communicatione substantiae carnis et sanguinis ipsius. 66. Das klingt fast wie eine Verteidigung gegen die bekannte Stelle der C. F., die fünf Jahre früher als Zanchis Werk erschien. Und wir müssen auch sagen, daſs die unio mystica bei den Reformierten doch eine nicht so enge Verbindung mit Gott und Christo giebt, wie bei den Lutheranern. Schon daſs die menschliche Natur Christi im Himmel bleibt, ist doch eigentlich eine Zerreiſsung seiner Person trotz aller Ausflüchte. Und von einer Vereinigung mit der Substanz der Trinität hören wir eigentlich ebensowenig etwas wie von einer peculiaris approximatio. Es hätte eine solche auch dem Grundsatz „finitum non est capax infiniti“ nicht recht entsprochen. So bringt es denn die unio doch nicht zu einer rechten Verbindung mit dem Wesen Gottes, es wird in ihr vielmehr ein hyperphysisches Prinzip in den zu Bekehrenden eingepflanzt, wie es Amesius ganz sachgemäſs ausdrückt. Zufolge dieses Zurücktretens des substantiellen Momentes tritt aber eine mehr ethische Auffassung der unio hervor als bei den Wittenbergern.[1])

Diese Auffassung der unio rührt zweifellos von ihrer Stellung als Prinzip der Heilsaneignung her, die sie not-

[1]) Vgl. Schneckenburger I. 204. 207. 209. 211.

wendig in innigen Zusammenhang mit der sanctificatio (oder regeneratio) bringen mufs. Wir sahen schon bei Amesius ihre enge Verbindung, ja ihr Zusammenfliefsen mit dieser, was wir eben aus jener Stellung der unio herleiteten. Nicht anders finden wir es nun auch bei den anderen Dogmatikern. Alting unterscheidet einerseits zwischen vocatio efficax und regeneratio (= sanctificatio) 788, andrerseits aber sagt er: hominem regenerandum faciunt subiectum mere passivum Spiritus regenerantis et novarum qualitatum, quae ab ipso infunduntur 783. Das mere passive scheint doch durchaus auf den Beginn der Bekehrung, also die vocatio efficax, hinzuweisen. Es wird denn auch 786 zwischen dem Beginn der regeneratio, bei der Gott allein thätig und dem Fortgang, wo der Mensch schon mitzuwirken anfängt, unterschieden. Es ist also hier vocatio und sanctificatio verschmolzen. Das müfste überhaupt die Folge sein, wenn die sanctificatio oder auch die resipiscentia in die zwei Teile der mortificatio und vivificatio geteilt wird, wie wir es häufig bei reformierten Dogmatikern nach dem Vorgange Calvins finden. Denn es sind diese beiden im ganzen Christenleben stets vorhanden, sowohl im Beginn desselben, der Bekehrung, wie in seinem ganzen Verlauf. Calov und Quenstedt verwerfen daher diese Einteilung, weil durch sie der Unterschied von renovatio und regeneratio aufgehoben würde.

Wir hatten festgestellt, dafs die Prädestination und die durch diese bedingte unio cum Christo das einigende Prinzip der H. O. bei den reformierten Dogmatikern sei, ja dafs in letzterer eigentlich bereits die ganze Heilsaneignung vorhanden sei. Wie verhält sich nun aber die Rechtfertigung, dieser Mittelpunkt der protestantischen Lehre, zu diesen Prinzipien? Sie wird einerseits von ihnen abhängig, andrerseits ist sie es, die jene Einheit der H. O., die aus dem leitenden Prinzipe fliefst, nicht ganz zu stande kommen läfst. Wir haben bereits gesehen, wie die adoptio Glied der H. O. wird höchstwahrscheinlich infolge der Aufnahme der iustificatio in dieselbe; denselben Grund hat

sicher auch die Aufstellung der sanctificatio als selbständigen Grad der Heilsaneignung. Wir sahen aber auch, dafs diese Glieder immer wieder mit dem einigenden Prinzipe, der unio, zusammenfliefsen, sodafs der Einflufs der Rechtfertigung auf diese Trennung kein allzugrofser ist. Schon hier erkennen wir, dafs die Rechtfertigung nicht mehr eigentlich im Mittelpunkt des Systems steht. Dafs sie andrerseits von dem Decretum absolutum abhängig gemacht wird, ist nach dem früher Gesagten selbstverständlich. So heifst es denn auch bei Amesius $117_{,9}$: Sententia haec fuit. 1. In mente Dei quasi concepta per decretum iustificandi. Gal. $3_{,8}$. 2. Fuit in Christo capite nostro a mortuis iam resurgente pronunciata. 2. Cor. $5_{,19}$. 3. Virtualiter pronuntiatur ex prima illa relatione, quae ex fide ingenerata exurgit. Rom. $8_{,1}$. 4. Expresse pronunciatur per spiritum Dei testantem spiritibus nostris reconciliationem nostram cum Deo. Rom. $5_{,5}$. Dies letztere soll nun nicht eigentlich die Rechtfertigung sein, sondern actualis antea concessae perceptio. Durch das unter 3 Gesagte wird zugleich ihre Abhängigkeit von der unio ausgesprochen, wie es denn weiter unten noch deutlicher heifst: Eadem enim gratia, qua Christum vocavit ad Mediatoris munus et electos ad unionem cum Christo attraxit, censet etiam eos iam attractos et credentes ex illa unione iustos. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, dafs wir hier die von Quenstedt nicht angenommene iustificatio iusti haben. Da das unter 4 Gesagte sich auf die adoptio bezieht, so läfst sich aus der ganzen Stelle ersehen, wie wenig Raum im reformierten Systeme für die iustificatio eigentlich ist, und wie äufserlich sie zu demselben gehört.[1]) Das, was ihr zukommt, ist eigentlich schon mit dem decretum iustificandi, also mit der Erwählung gegeben. Für

[1]) Über das Zurücktreten der iustificatio bei den Reformierten hinter die vocatio resp. unio vgl. noch Schneckenburger II. 14. Heppe II, 316. 312. — Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I. 295 will in der 3. der im Texte aufgeführten 4 Stufen die Rechtfertigung als ein synthetisches Urteil dargestellt sehen: „Die Relation zu Christus, welche im Akte des Glaubens aus der neuzeugenden Gnade hervorgeht, ist dieselbe, welche im

dieses Dekret giebt es nun, wie wir gesehen haben, keine Ursache, auch Christus ist für dasselbe nicht causa meritoria, sondern sein Effekt. Nur hinsichtlich der Ausführung des Dekretes kann er Ursache genannt werden, nämlich Ursache der Erlösung. Amesius 109. Daſs durch diese Anschauung die Bedeutung von Christi Verdienst herabgedrückt wird, steht zu erwarten. So wird bei Amesius nicht von einer eigentlichen stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes durch Christus gesprochen, während andere Dogmatiker, wie Wendelin 615 ff. und Piscator, eine solche überhaupt geradezu leugnen. Sie hatte ja auch, wenn Gott nach seinem absoluten Willen das Heil bestimmt, wenig Sinn.

Bei dieser Stellung des Verdienstes Christi müſste konsequenterweise die fides iustificans, die dasselbe ergreift, dem Glauben, der mit Christo vereint, untergeordnet werden. Denn es umfaſst, wie aus den ganzen bisherigen Erörterungen über die unio und deren Verhältnis zu den übrigen Gliedern der H. O. hervorgehen muſs, jener Glaube ein erheblich weiteres Gebiet als die apprehensio meriti Christi. Er vereinigt nicht nur mit Christus als dem Prinzip des neuen geistlichen Lebens, er muſs doch vor allen Dingen auch die ewige Erwählung, von der ja Christus selbst abhängig ist, ins Bewuſstsein bringen.[1]) Denn sie ist es ja, auf der die Gewiſsheit des Heiles in letzter Linie ruht. Allein alles dies wird in dem Glaubensbegriffe des Amesius nicht klar ausgedrückt. Wir glaubten schon früher bei ihm auf eine gewisse Duplicität in demselben schlieſsen zu müssen. Der Glaube wird von ihm schon am Beginn seines Werkes

---

Begriff der Rechtfertigung bezeichnet wird. Trägt also die unio cum Christo die Form der Rechtfertigung, so ist sie eben nicht in der Weise gedacht, daſs sie als in sich geschlossene Wirklichkeit dem Rechtfertigungsurteil vorherginge.“ Dem widerspricht aber die gleichfalls von uns im Texte angeführte gleich folgende Stelle.

[1]) Alstedt a. a. O. 782: Der Geist offenbart dem Gläubigen Dei aeternum propositum super sua salute. Quae sane revelatio non est aliud quam infusio gratiae spiritualis. — Alting Theologia El. 713: Fides sensus gratiae electionis.

behandelt, indem er, wie es scheint, nach der analytischen Methode als Zweck und Inbegriff der Theologie — oder wenigstens des ersten Teiles derselben — allen Erörterungen, auch denen über das Wesen Gottes, vorangestellt wird. Er wird definiert: Fides est acquiescentia cordis in Deo, tanquam in authore vitae vel salutis aeternae: id est ut per ipsum ab omni malo liberemur et omne bonum consequamur 5. cf. 6. Diese Definition ist gewifs dem leitenden Prinzip der Heilsaneignung entsprechend. Christus, heifst es dann auf der folgenden Seite, ist fidei obiectum mediatum, non ultimum: wir glauben durch ihn an Gott; und auf der nächstfolgenden: Fides etiam cum sit primus actus vitae nostrae, qua Deo in Christo vivimus, consistat necesse est in unione cum Deo . . . Ähnlich wie letztere Aussage lautet auch eine solche unter der vocatio, doch wird in diesem Lehrstück ausgesagt, dafs der eigentliche Zweck des Glaubens die Versöhnung sei 115. In dem Kapitel von der iustificatio dagegen wird er fast nur als fides iustitiam Christi apprehendens geschildert 118, 119, ihm also ein viel engeres Gebiet als in den ersten Aussagen zugewiesen. Dieselbe Duplicität finden wir auch bei den anderen Theologen, cf. Wendelin 563 f. 571. 589 f. Zanchi 159 ff. 116. Junius $1592_{,6}$. $1693_{,15}$. 1689 f.

Zum Schlusse möchten wir noch auf die äufserst enge Verbindung zwischen iustificatio und sanctificatio resp. iustitia inhaerens hinweisen, die, indem sie bei einigen sogar dazu führt, die Notwendigkeit der sanctificatio zur Erreichung der Seligkeit zu behaupten, die Stellung der iustificatio notwendig herabdrücken mufs. Es hängt dies auch wieder damit zusammen, dafs die unio cum Christo das Prinzip der Heilsaneignung ist, deren beide Seiten eben Ergreifung der Gerechtigkeit Christi und Vereinigung mit seinem göttlichen Lebens sind. War nun die unio zum Heil durchaus nötig, so mufste konsequenterweise auch die Notwendigkeit des zweiten Teiles derselben anerkannt werden. Keckermann spricht diese Anschauung sehr scharf

aus: Non sufficit ad salutem liberatio sive absolutio a peccato, nisi accedat restauratio et positio boni, sive sanctificatio, quae est necessarium aeternae salutis medium. 470 f. cf., Zanchi 14 f. 116 f. 121 f., Wendelin 179, 572.

Der Unterschied zwischen der reformierten und der lutherischen Lehre von der Heilsaneignung, zu dessen abschliefsender Feststellung wir jetzt schreiten können, wird dadurch konstituiert, dafs die erstere die H. O. von dem absoluten Dekrete und der durch dieses bedingten unio cum Christo abhängig sein läfst. Dadurch wurden, wie wir fanden, die einzelnen Glieder aufs engste verbunden, ja gingen fast in einander über, während wir bei den Lutheranern eine derartige scharfe Scheidung derselben feststellen mufsten, dafs die prätendierte Einheitlichkeit der Heilsaneignung kaum noch aufrecht erhalten werden konnte. Nun scheint allerdings auch Quenstedt die Prädestination zum leitenden Prinzipe des Heiles zu machen, indem er sie an die Spitze des Teiles de principiis salutis stellt. Allein, dafs er von Prinzipien des Heiles spricht, zeigt schon, dafs ihr eine dominierende Stellung nicht zukommt. Als causa prima salutis wird deshalb auch die Gnade Gottes genannt, während die praedestinatio als eines der drei Prinzipien des Heiles ihr untergeordnet wird.[1]) Und zwar sind die beiden anderen Prinzipien, die jener zur Seite gestellt werden, III„, die fraterna Jesu Christi redemtio und die gratia spiritus sancti applicatrix, ihr vollständig ebenbürtig und, wenn wir die Ausdehnung ihrer Besprechung betrachten, ihr sogar weit überlegen. Dem entspricht es denn auch, dafs diese beiden Prinzipien in keiner Weise von der Prädestination abhängig gemacht werden. Zwar wird gesagt: Tota enim sanctissima Trinitas communi consilio ante omnia saecula mediam

[1]) Ähnlich macht auch Chemnitz a. a. O. 312 f. die Prädestination der redemptio und deren applicatio von der Gnade Gottes abhängig. — Calixt, Epitome in theologiam (1619) 1661, 106 läfst die H. O. Ausführung des ewigen göttlichen Dekretes der electio in der Zeit sein. Es ist bei diesem Theologen wohl reformierter Einflufs anzunehmen; das decretum absolutum kennt aber auch er nicht.

Deitatis personam ad hoc munus Propheticum destinavit et quod ab aeterno decrevit, in tempore executa est. III. 214,$_2$, cf. 220,$_2$. Doch wird andrerseits Christus von der Prädestination ausgeschlossen, wie denn das Lehrstück von Christus auf das der Prädestination, ohne dieselbe auch nur zu erwähnen, folgt. Die selbständige Nebeneinanderstellung der drei Prinzipien des Heiles sehen wir am besten am Beginn der Heilsordnung, wo es heifst III. 461,$_1$: Deus Pater aeternam beatitudinem et bona coelestia benignissima sua voluntate in aeterno suo consilio nobis destinavit, Christus Dei ac hominis Filius cruenta sua redemtione salutem destinatam nobis acquisivit, et Spiritus sanctus acquisitam salutem et spiritualia bona per Verbum et Sacramenta nobis offert et applicat. Sonst ist von der praedestinatio auch im ordo salutis nicht die Rede. Der lutherischen Lehre konsequenter will es uns nun bedünken, wenn Calov die praedestinatio in der H. O. erst der glorificatio folgen läfst, während er de misericordia Dei vor dem Werke Christi handelt, wie auch Hülsemann, welcher dies folgendermafsen motiviert: Extensio breviarii 1648, 228. Doctrinae de praedestinatione seu electione ad vitam aeternam convenit ille ordo in disciplina Theologica, quem Deus ipse servat in reparatione hominis eiusque informatione. At Deus ipse servat illum ordinem in Reparatione, ut antea decernat vocare, convertere, iustificare, sanctificare hominem, quam praedestinare ... etc.

Wir hatten nun am Eingange der letzten Erörterung gesagt, dafs das reformierte System von der absoluten Kausalitätsidee abhängig wäre, die eine metaphysische Deutung desselben fordere. Und so finden wir denn die Heilsaneignung in einem innergöttlichen vor resp. hinter aller konkreten geschichtlichen Offenbarung liegenden Vorgange vorgebildet, ja idealiter schon vollzogen. Der Entschlufs Gottes hierzu wird durch keinerlei aufser ihm liegende Gründe bewirkt; er setzt vielmehr erst sein Objekt. Das entspricht aber dem Begriffe Gottes als des reinen Seins, welches keinerlei Bestimmung von aufsen her, die

seine Unveränderlichkeit und Einheit gefährden würde, vertragen kann. Und diesem Begriffe entspricht auch durchaus die Gleichgültigkeit gegen alles Ethische von seiten des absoluten Dekrets, durch welches Gott als agens liberrimum nach seiner Willkür beseligt und verdammt. Und wie jene praevia applicatio salutis im Erwählungsdekrete sich ohne Rücksicht auf die konkrete Offenbarung vollzieht, so geht auch ihre Aneignung, die Einschaffung des übernatürlichen Heilsprinzips, hinter allen konkreten Denk- und Willensakten vor sich. Man kann also sagen, dafs die gesamte Heilsaneignung, sowohl die ideale, vorgängige wie die im Menschen stattfindende, hinter allem konkreten geschichtlichen Leben stattfindet; erst der Besitz der das Heil aneignenden Gnade kommt dem Menschen im Glauben zum Bewufstsein, welcher letztere aber mit derselben so locker zusammenhängt, dafs sie auch ohne ihn vorhanden sein kann (die Unverlierbarkeit der Gnade, auch wenn kein Glaube vorhanden ist). Eine solche Heilsaneignung entspricht aber wiederum Gott als dem hinter allen Dingen liegenden reinen Sein. Die praevia applicatio salutis insbesondere, die jenseits alles geschichtlichen Geschehens liegt, entspricht diesem Begriff, der das wahre Wesen aller Dinge und damit auch das Heil hinter allem konkreten Leben sucht. Ja jenes reine Sein kann eigentlich gar nicht mit der Welt und der Geschichte als dem Reiche der Veränderung und des Vielen in Berührung treten, weil das immer eine Veränderung in ihm involvieren und seine Einheit gefährden würde; die Welt mufs deshalb konsequenter Weise ihm gegenüber zu einem Nichtsein werden. Und wenn unsere Theologen diese Konsequenz auch nicht ziehen, weist jene vorzeitliche, aufser der Welt stattfindende Heilsaneignung auf ein Hindrängen dieses Begriffes zu derselben doch nicht hin?[1]) Dafs die geschicht-

[1]) Man könnte mit modernen philosophischen Terminis die praevia applicatio salutis im absoluten Dekrete das Ding an sich, die zeitliche Aneignung derselben die Erscheinung des letzteren nennen. Wir möchten hier darauf aufmerksam machen, dafs dem Gottesbegriff des reinen Seins

liche Person Christi und die Rechtfertigung noch viel weniger bei diesen Anschauungen ihre maſsgebende Stellung behalten als bei Quenstedt, wird uns aus dem Bisherigen klar sein. Hinsichtlich der Rechtfertigung haben wir dies bereits gesehen, es bleibt nur. noch einiges über die Stellung Christi zu bemerken übrig. Christus selbst wird durch jenes Dekret erwählt, ist also von ihm abhängig; nur durch jenen freien Entschluſs Gottes erhält er seine Stellung als Voraussetzung des Heiles. Gott aber als agens liberrimum hätte die Erlösung der Menschen ebenso gut auf andere Weise zu stande bringen können, die Notwendigkeit der Person Christi ist also sehr zweifelhaft. Wir sehen das auch darin, daſs der Geist ohne Wort — also ohne Vermittelung der geschichtlichen Offenbarung — soll wirken können, und daſs eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das meritum Christi herrscht. Auch in der Zwei-Naturenlehre sehen wir die geringere Bedeutung als Voraussetzung: es findet keine rechte Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur statt; man fragt sich vergebens, was die Verbindung des Menschen mit der im Himmel befindlichen menschlichen Natur Christi, die nicht einmal richtig vergottet ist, für einen Zweck haben soll. In der unio wird Christus zwar Objekt der Heilsaneignung, allein wir sahen, daſs er dies mehr als Prinzip übernatürlicher Kräfte, denn als Person ist. Erst im Glauben, der aus jener folgt, findet eine etwas konkretere Aneignung Christi statt, wie wir denn sagen muſsten, daſs das hyperphysische Element in der unio nicht so stark hervorgehoben wird wie bei den Lutheranern. Es gilt dies wenigstens von einem Zanchius und den älteren Dogmatikern, während es bei Amesius dagegen mehr hervortritt (in seinem principium salutis). Es dürfte dies vielleicht der einzige Unterschied in der Lehre von der Heilsaneignung sein, den wir in dieser

---

in Verbindung mit dem Decretum absolutum wohl kaum ein philosophischer Begriff so gut entspricht als Schopenhauers Weltwille. Pantheistische Neigungen sind bekanntlich der reformierten Theologie von jeher nachgesagt worden; vgl. Schneckenburger a. a. O. II. 181.

Zeit feststellen können. Im übrigen wird schon die Darstellung ergeben haben, dafs eine äufserst geringfügige Entwicklung stattgefunden hat im Vergleich zur lutherischen Theologie.[1])

Wir hatten die Frage erhoben, ob auf letztere die reformierte Theologie in der Bildung dieser Lehre Einflufs gehabt hat. Wir werden sie verneinen müssen; es läfst sich ein solcher weder nachweisen, noch wird er uns jetzt, nachdem wir die reformierte Lehre betrachtet haben, noch wahrscheinlich erscheinen. Wir finden allerdings in dieser eine metaphysische Deutung; allein dieselbe ist andersartig als diejenige der lutherischen. Bei beiden ist allerdings derselbe metaphysische Gottesbegriff des reinen Seins vorhanden. Derselbe gewinnt aber bei den Reformierten für die Lehre eine viel mafsgebendere Bedeutung sls bei den Lutheranern.[2]) Die starre Notwendigkeit, mit welcher Gott die Heilsaneignung vollzieht, ist eine konsequente Folge dieses Begriffes, der die denkbar gröfste Einheitlichkeit alles Geschehens fordert, ja eigentlich ein solches aufser Gott überhaupt nicht anzunehmen gestattet. Seinen mafsgebenden Einflufs zeigt dieser Begriff weiter in der Stellung und Deutung der Person Christi. Das reine Sein mufs seinem Drängen nach Monismus gemäfs alles in der denkbar gröfsten Abhängigkeit halten, so wird auch Christus von ihm erwählt; es kann andrerseits mit dem Weltlichen wie mit dem Individuum, die beide dem ihm entgegengesetzten Principio individuationis angehören, keine rechte Vereinigung eingehen, daher die scharfe Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Und schliefslich drängt jener Begriff zu einer Verschmelzung der Glieder der H. O., da bei der starren Abhängigkeit von Gott und aufserdem bei der Anticipation der

[1]) Der früheren metaphysischen Deutung der Heilsaneignung sowie der geringeren Entwicklung dieser Lehre bei den Reformierten entspricht es nur, dafs bei ihnen die Lehre vom Werke Christi früher von derjenigen de iustificatione losgelöst wurde. vgl. Ritschl. Rechtfertigung und Versöhnung. I. 264.

[2]) Vgl. Schneckenburger I. 224. 226.

Heilsaneignung im ewigen Ratschlusse es gleichgültig wird, ob unio mystica und sanctificatio vor oder nach der iustificatio stattfinden.[1])

Gerade diese Resultate der metaphysischen Deutung der Reformierten waren, wie wohl nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, den Lutheranern unannehmbar; sie sind ja gerade das, was von ihnen bei jenen am heftigsten bekämpft wurde. Der Gottesbegriff erhält bei ihnen nicht jene maſsgebende Bedeutung; es werden vielmehr neben jenem Begriffe die geschichtliche Voraussetzung (Christus) und die einzelnen Glieder der H. O. selbständig metaphysisch gedeutet. Es fehlt daher dieser Deutung ein leitendes Prinzip, denn die Zwei-Naturenlehre und der Gottesbegriff drängen zwar zu einer solchen, nehmen aber nicht die Stelle eines Prinzips derselben ein. Die Folge davon ist die geringe Einheitlichkeit der lutherischen Heilsordnung sowohl als auch die allmähliche Entwicklung der metaphysischen Deutung derselben, die wir bei den Reformierten nicht finden; bei diesen herrscht eben von vornherein jener Gottesbegriff.[2]) Eine weitere Folge ist, daſs die reformierte An-

[1]) Es ist auffällig, daſs aus der vor der Rechtfertigung stattfindenden unio cum Christo die Lutheraner gegen die Reformierten nicht den Vorwurf des Osiandrismus erhoben haben. Der Grund hierfür wird wohl der sein, daſs sie, da keine rechte Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur Christi stattfand, darin keine richtige unio mystica sahen, wie denn Quenstedt die Calvinisten als Gegner derselben aufführt. Aus demselben Grunde kann auch die unio mystica bei den Lutheranern von den Reformierten nicht entlehnt sein, wofür auch sonst alle Anhaltspunkte fehlen. Erst bei dem der pietistischen Richtung angehörigen Breithaupt finden wir die Einigung mit Christo im Glauben an die Spitze der H. O. gestellt. Institutionum theol. libri II. 212. Jedoch wird sie nachher noch einmal ausführlicher behandelt 375 f; es heiſst dort aber unio post renovationem. Es könnten hier reformierte Einflüsse wirksam sein, die wir auch sonst bei den Pietisten finden. Vgl. bei Breithaupt 378 f., wo nach reformierter Art die renovatio in mortificatio und vivificatio zerlegt wird. (Vgl. Schneckenburger II. 19f.)

[2]) Allerdings zeigt sich auch bei ihnen eine zunehmende Subtilität der Schultheologie, namentlich in den Niederlanden infolge des Kampfes mit der römischen Kirche, (Tholuck. Akad. Leben II. 209. Buddeus. Isagoge Historico-Theol. Leipzig 1736. II. 373_2,) aber eine materielle Veränderung der Lehre findet infolgedessen bei ihnen nicht statt.

schauung als die konsequentere erscheint. Denn wir müssen doch sagen, daſs der hyperphysische Prozeſs der Heilsaneignung bei beiden, soweit er in der Welt stattfindet, sehr ähnlich ist.[1]) Daſs aber ein solcher im Sein des Menschen und seiner Kräfte dem reinen Sein, und sein Stattfinden hinter den Denk- und Willensakten der starren Notwendigkeit des Geschehens sehr wohl entspricht, wird ohne weiteres zugegeben werden müssen, während der Widerstand, den nach den Lutheranern der zu Bekehrende leisten kann, damit viel weniger vereinbar ist. Diese Ähnlichkeit zeigt uns aber nur, daſs beide Anschauungen auf demselben Boden erwachsen sind, der Metaphysik nämlich, die unberührt von der konkreten Beschaffenheit der Dinge, überall ihre gleichen, a priori gebildeten Begriffe setzt. Die lutherischen Theologen haben dagegen das leitende metaphysische Prinzip der Reformierten — wenigstens als solches — nicht acceptiert und damit die Anwendung des metaphysischen Hauptbegriffs derselben abgelehnt. Gerade hierdurch wird bei aller Ähnlichkeit zwischen beiden Lehren doch ein solch fundamentaler Unterschied konstituiert, daſs wir Einflüsse der einen auf die andere nicht annehmen können.

Die Entstehung des ordo salutis im Kampfe gegen unevangelische Lehren.

Es kann aber noch die andere Möglichkeit gedacht werden, daſs die reformierte Lehre dadurch Einfluſs ausübte, daſs diejenige der Lutheraner im Gegensatz zu ihr aufgestellt wurde. Das läſst sich nun von Calov und Quenstedt nicht sagen, wohl aber von Latermann, einem syncretistischen Theologen. Da im Streite mit diesem und seinen Genossen die Bekehrungslehre der Lutheraner ihre schroffe Ausbildung empfing, wie wir noch sehen werden, so müssen

[1]) Musaeus de aeterno electionis decreto 180 scheint bei den Reformierten seine Ansicht von der allmählichen Entwicklung der Bekehrung anzunehmen. Das scheint aber bei der Einschaffung eines passiven Glaubensprinzips unmöglich, dieselbe entspricht vielmehr einer conversio instantanea, die allerdings von den reformierten Dogmatikern nicht hervorgehoben wird.

wir ihre Anschauung einer Betrachtung unterziehen. Und dies um so mehr, da auch Musaeus' Lehre von Calov des Synergismus beschuldigt wurde; wir werden daher auch gleichzeitig dieselbe mit jener in Vergleich stellen. Latermann war bei einer Kritik der Beschlüsse der Dordrechter Synode auch auf die Frage nach dem Verhältnis der Gnade zum freien Willen gekommen. Im Gegensatz zur unwiderstehlichen Gnade der Reformierten lehrte er, dafs die Gnade nur die Kraft zur Bekehrung verleihe, auf Grund welcher der Mensch sich dann selbst bekehre: Manet igitur inconcussum, Spiritum sanctum in conversione hominis ita se gerere, ut vires et facultatem quidem donet, ita ut beneficio collatarum virium illarum unice omnia fiant, quae ab homine praestantur, necessitatem autem non imponat[1]). Diese Lehre ist nun aber nicht Latermann eigentümlich, sondern bereits vor ihm vom Helmstädter Horneius und auch von Calixt selbst, deren Schüler er war, ausgebildet worden.[2]) Zur Verdeutlichung derselben führen wir einige Sätze aus einer Verteidigungsschrift des gleichfalls zur Helmstädtischen Richtung gehörigen Theologen Dreier an, die nach den Latermannschen Streitigkeiten geschrieben wurde. Dreier schildert die Bekehrung folgendermafsen: (Gründliche Erörterung etc. 1651, 510.) „Wenn der heilige Geist den Menschen bekehren soll, mufs derselbe Gottes Wort hören, welches denn in seinen natürlichen Kräften steht; in geistlichen Sachen ist er aber gar tot, blind, unwissend und widerstrebt: Da kompt ihm der heilige Geist durch gepredigte Wort mit seiner Gnade zuvor, erleuchtet den Verstand und giebt neue Kräfte dem natürlichen freien Willen, und machet den Menschen lebendig und tüchtig zum Guten in Geistlichen Sachen, welche er wirket über-

---

[1]) Latermann: De aeterna Dei praedestinatione et ordinata omnes salvandi voluntate. Regiomont. 1646, thes. 33 (bei Luthardt Lehre vom freien Willen. 303 Anm. 7). Vgl. auch Latermann, Declaratio apolog. Thorn 1648, S. 3.

[2]) a. a. O. 9.

natürlicher unerforschlicher Weise; erweckt aber durch seine Wirkung alsbald gute Bewegungen am Verstand und Willen, die anfänglich unversehens ohne deliberation in dem Menschen sich finden, wann der Geist Gottes in ihm wirket und darauf erfolget eine dunkle Erkenntnufs der Sünden und Notwendigkeit der Gnaden Gottes, wie auch eine kleine Lust zum Guten: Und so entstehet der Streit des Geistes und des Fleisches. Es heifst nun noch weiter S. 517: Nichts stehet in den natürlichen Kräften des freien Willens, sondern alles in den neuen Kräften vom Geiste Gottes gegeben, dennoch aber kann der freie Wille, wenn er durch die Gnade bereitet ist, wollen und nicht wollen, glauben und nicht glauben, gehorsamen und nicht gehorsamen. . . Horneius drückt letzteres noch schärfer mit folgenden Worten aus (Disputationes Theolog. Helmstädt. 1644, II. 264, cf. c. 267, 270): Nullam certe gratia divina necessitatem, sed facultatem tantum hominibus confert, ut convertantur, et in potestate eorum relinquitur, utrum per eam converti an eadem repudiata vel neglecta in impoenitentia perseverare malint. Nach diesen Darlegungen vollzieht sich der Vorgang der Bekehrung so, dafs zunächst dem Menschen die übernatürlichen Kräfte verliehen werden und dann er sich selbst durch dieselben bekehrt. Hierbei unterstützt ihn allerdings die göttliche Gnade. Horneius 266. Und zwar müssen wir nach der ersten aus Dreier angeführten Stelle annehmen, dafs die Eingiefsung jener Kräfte vor der Erregung der ersten, noch nicht überlegten frommen Gedanken durch den Geist stattfindet, wie denn jene Theologen stets behaupten, dafs beim Anfange der Bekehrung der Mensch sich pure passive verhalte. Dann findet aber jene Verleihung, wie bei den Wittenbergern, hinter dem bewufsten Leben statt, da erst nach derselben die ersten noch dazu unüberlegten frommen Bewegungen erregt werden. Dafs die Jenenser Theologen sich nun einer zwischen ihnen und den Helmstädtern obwaltenden Differenz bewufst waren, geht aus ihrem Gutachten über Latermann hervor. . . . Et si dicas: hominem

convertere se per vires gratiae: Nec sic satis commoda est locutio. Nam quia convertere, hoc significatu, ut diximus, nihil aliud notat, quam novis viribus instruere, quod fit illuminando mentem et flectendo voluntatem, dici non potest, hominem convertere se per vires iam acceptas. Neque enim vires illae prius donantur, ut postea per eas homo convertatur, sed virium spiritualium donatio secundum rem est ipsa conversio. Der Unterschied wird uns klar, wenn wir Quenstedts Ansicht mit derjenigen der Helmstädter vergleichen. Nach jener werden, wie wir sahen, die übernatürlichen Kräfte hinter allen Denk- und Willensakten verliehen, der Geist bringt dann aus dem mit diesen neuen Kräften versehenen Intellekte und Willen die Glaubensakte hervor. Nach den Helmstädtern müssen wir uns gleichfalls jene Kräfte ohne alle Intellekts- und Willensakte verliehen denken, dagegen bringt nach ihnen der Intellekt und Wille selbst mit den neuen Kräften den Glauben und die zu ihm führenden einzelnen geistlichen Akte hervor, allerdings unter Unterstützung oder Kooperation des Geistes. Nach Musaeus dagegen wirkt der heilige Geist im Intellekte und Willen die einzelnen geistlichen Akte, dieselben hinterlassen Neigungen für geistliche Dinge, die jedoch nur durch den Geist aufrecht erhalten bleiben, falls nicht der Mensch ihnen Widerstand leistet. Mit den späteren übernatürlichen Akten tritt nun eine solche geistliche Neigung in Verbindung, so dafs ihr eine gewisse Kooperation zugeschrieben werden kann, die jedoch der Wirksamkeit des Geistes gegenüber nicht ins Spiel kommt. Diese durch die vom Geiste hervorgerufenen Akte immer verstärkten Neigungen bilden schliefslich den Glaubenshabitus, die vires credendi, der mit dem Glauben selbst identisch ist. Musaeus setzt also die Kräfte, dank deren der Mensch bekehrt wird, ans Ende der Bekehrung, die Helmstädter dagegen an den Beginn derselben. Beide kommen darin überein, dafs sie eine Entwicklung zum Glauben hin annehmen; die Helmstädter aber auf Grund bereits verliehener Kräfte, bei Musaeus dagegen ist diese

Entwicklung eben die Verleihung der Kräfte.[1]) Hinsichtlich letzterer stehen die Helmstädter vollständig in einer Reihe mit den Wittenbergern, sie findet wie bei jenen vor oder hinter allen bewufsten Denk- und Willensakten statt. Noch gröfser ist die Ähnlichkeit mit der reformierten Anschauung. Auch in dieser fanden wir gleich am Beginn der Bekehrung die Einschaffung des übernatürlichen Gnadenprinzipes hinter allen bewufsten Intellekts- und Willensakten, aus welchem dann auch die Kräfte zur renovatio strömen. Letzteres wird gleichfalls von den Synergisten angenommen, da sie den Glauben, der in der Liebe thätig ist, als rechtfertigend und damit conversio und renovatio als zugleich geschehend annehmen. Dagegen unterscheidet sich ihre Lehre von der reformierten darin, dafs sie den Menschen sich mit den übernatürlichen Kräften bekehren lassen, während nach jener Gott aus dem principium gratiae die Bekehrung hervorbringt.

Wir haben allerdings gesehen, dafs Latermann im Gegensatz gegen die reformierte Lehre resp. Augustins gratia irresistibilis die seinige formiert. Dies ist auch bei Dreier, Horneius und Calixt der Fall. Und zwar wollten sie dadurch einmal das decretum absolutum vermeiden. Horneius a. a. O. 314. Andrerseits wollten sie die Spontanëität des menschlichen Willens wahren a. a. O. 313: . . . cum enim gratia divina naturam non destruat, sed perficiat, ita ea voluntatem i. e. rationalem et liberam potentiam non movet, ut quae haec illius ope vult, in ea non libere amplius

[1]) Wir können den Unterschied beider Anschauungen daran erkennen, dafs, wie wir sahen, bei Musaeus die conversio transitiva und intransitiva, d. h. die übernatürliche Wirkung Gottes und der übernatürliche Akt im Menschen dieselben sind, dafs es dagegen bei Latermann heifst a. a. O. 16 f. cf. 22. Conversionis vox tripliciter accipitur. Primo pro spirituali mutatione intellectus . . . sive pro actione qua solus Deus animum movet . . . Deinde vox conversionis pro illa actione sumitur, quando homo post illuminationem mentis et motionem voluntatis sibique collatam sufficientem gratiam, per illam credit et paenitentiam agit . . . Es wird also die Wirkung Gottes (conversio transitiva) dem Thun des Menschen (conversio intransitiva) vorangestellt; der übernatürliche Akt ist erst eine Folge der Verleihung der übernatürlichen Kräfte, nicht diese selbst wie bei Musaeus.

et rationali, sed irrationali modo feratur. Wenn nun doch die Lehre der Synergisten so ähnlich der der Reformierten wird, so liegt das wahrscheinlich daran, dafs sie ihrer irenischen Tendenz gemäfs letzteren so weit wie möglich entgegenkommen wollten.[1]) So sagt Calixt ihnen gegenüber: opus et labor est, conditionatum decretum ita explicare, ne quid nimium homini et hominis viribus ante collatam supernaturalem gratiam tribui videatur.[2]) Unter diesen Umständen blieb keine andere Möglichkeit übrig, als die Lehre bis zu dem Momente, in dem der mit den übernatürlichen Kräften ausgerüstete Wille in Aktion tritt, ähnlich der reformierten zu bilden.

Gegen reformierte Einflüsse spricht auch nicht die Ähnlichkeit jener vor der Bekehrung eingeschaffenen übernatürlichen Kräfte mit dem habitus infusus des Glaubens und der Liebe, der, wie die katholische Theologie lehrt, unmittelbar und ohne Vermittelung des Wortes eingegossen wird, was von den Helmstädtern zwar nicht so direkt behauptet wird, aber doch, wie wir sahen, die Konsequenz ihrer Anschauung ist. Diese Ähnlichkeit rührt wahrscheinlich auch von Einflüssen der katholischen Lehre her, die sich aus dem Bemühen der Synkretisten, eine Versöhnung mit der katholischen Kirche zu stande zu bringen, leicht ergeben konnten. Dafs wir nun katholische Einflüsse gerade in den Lehrstücken für wahrscheinlich halten müssen, in denen wir auch solche reformierter Art vermuteten, darf uns nicht Wunder nehmen; es ist begreiflich, dafs die Synkretisten in ihrem Bestreben, die entzweiten Kirchen einander näher zu bringen, das in ihren Lehren Ähnliche auf sich wirken liefsen.

---

[1]) Wie das Unionsstreben den Mittelpunkt von Calixts öffentlicher Thätigkeit bildete, so war es auch in seiner Theologie ein wichtiger Faktor; vgl. Dorner a. a. O. 608.

[2]) Vgl. auch noch Calixt Epitome in theol. 1661. 87: Unde decretum ipsum de nobis redimendis admirabile iustitiae et misericordiae temperamentum complectitur . . ., das Dekret wird vorher principium nostrae redemtionis et salutis genannt, sehr ähnlich dem vorweltlichen Pakt Gottes und Christi bei den Reformierten.

Ebensowenig dürfen wir uns wundern, daſs die Helmstädter gerade in jenen Lehrstücken sich der katholischen Lehre nähern, in denen zwischen dieser und der protestantischen der schärfste Unterschied obwaltet, nämlich auſser in dem von der Bekehrung auch in dem von der Rechtfertigung: ihr konciliatorisches Bestreben muſste eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die protestantischen Grundlehren zum Grunde und auch wieder zur Folge haben. Wir finden nun aber diese Gleichgültigkeit gerade bei den Lehren, hinsichtlich welcher wir eine solche auch bei den Reformierten konstatieren muſsten. Und zwar führten wir dieselbe auf die philosophischen Einflüsse, auf die metaphysische Deutung des Gottesbegriffs und die daraus entspringende Lehre vom decretum absolutum zurück. Dies macht die Annahme sehr wahrscheinlich, daſs auch bei den Synkretisten diese Gleichgültigkeit in philosophischen Einflüssen ihren Grund habe.[1]) Es weist uns schon darauf hin, daſs die Helmstädter in ihren Verteidigungen fast stets als ersten Grund für die ihnen entgegengebrachte Feindschaft der lutherischen Theologen die von alters her in Helmstädt gepflegte aristotelische Philosophie anführen.[2]) Diesen philosophischen Einfluſs sehen wir denn auch in der Lehre von der Heilsaneignung. Denn mit Recht werden wir die vor allen — selbst den unüber-

[1]) Auch Calixts Neigung zu den Reformierten wurde aus solchen abgeleitet; vgl. Schmid, Geschichte der synkret. Streitigkeiten, Erlangen 1846, S. 336.

[2]) Vgl. Schmid a. a. O. 99. Henke, E. L.: G. Calixt und seine Zeit. Halle 1860. II. 34. 151. I. 305 ff. Tholuck: Geist der Theologen Wittenbergs 55; vgl. auch daselbst S. 104 den Ausspruch des Nürnberger Pastors J. Schröder 1619 über die Helmstädter, sowie die Charakteristik Calixts in Tholucks akadem. Leben des 17. Jahrh. II. 52. — Calixts Stellung zur Metaphysik zeigen zur Genüge folgende Worte in seinem Tractatus de usu disciplinarum 3 f. Quo vero Metaphysica generalior est doctrina, et terminos universaliores exponit, eo huius maior usus et necessitas erit. — Vgl. auch Troeltsch a. a. O. 110. 112, welcher allerdings mit Recht Henke gegenüber hervorhebt, daſs er den Nachweis einer materiellen Differenz zwischen der philosophischen Bildung Calixts und derjenigen der anderen Lutheraner nicht geführt habe. Dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, daſs er der Philosophie einen gröſseren Einfluſs auf seine Theologie gestattet als jene.

legten — Denk- und Willensakten verliehenen vires credendi als eine metaphysische Deutung derselben annehmen können. Und ebenso ist auch die Betrachtung des Willens bei den Synkretisten eine metaphysische. Derselbe ist eine ihrem Wesen nach freie Kraft, die allerdings die Kräfte zum Guten im Fall verloren hat; ein anderes ist, sagt Dreier a. a. O. 512, der freie Wille, welcher auch ein wesentlich Stück der menschlichen Seele ist, ein anderes sind die Kräfte des freien Willens etwas Gutes in geistlichen Sachen zu wollen und zu erwählen. Wir haben es hier also mit dem Sein, dem wahren Wesen der Seele und des Willens zu thun. Dieses mufs natürlich unveränderlich sein; ist seine Eigentümlichkeit einmal die Freiheit, so mufs diese unter allen Umständen intakt bleiben.[1]) Dann kann aber an eine Richtung des Willens auf Übernatürliches durch Gott nicht gedacht werden, er mufs sich selbst darauf richten; jener kann ihm nur die Kräfte dazu verleihen. Dieselben müssen demgemäfs nicht als passive wie bei Calov, sondern als aktive gedacht werden: der Mensch bekehrt sich mit ihnen selbst. Da nun aber so dem Menschen bereits vor der Recht-

[1]) Vgl. Latermann declaratio apol. 29. Haec nova voluntas, quando aliquid boni in ordine ad vitam aeternam vult, omnino causa sui actus existit, qua de re nemini, qui in Philosophia mediocriter saltem versatus, dubium oriri potest. Die Ansichten der Synergisten des 16. Jahrhunderts basierten übrigens auch auf metaphysischen Deutungen des Willens; vgl. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie I. 131: Strigel unterscheidet zwischen dem Willen als Kraft zum Guten (efficacia, *δύναμις*, vis, potentia qua Deo placentia aut cogitamus aut volumus aut perficimus) und dem Willen als Kraft überhaupt (modus agendi, aptitudo, capacitas), dem Unterscheidungsmerkmal des Menschen von allen nur instinktiv handelnden Kreaturen. Jene ist durch den Fall verloren und nur durch göttliche Wirkung wieder herzustellen, diese erhalten, wie fern der Mensch auch nach dem Falle himmlische Gedanken anzunehmen befähigt ist; vgl. auch Luthardt a. a. O. 211. Ähnlich sind die Anschauungen Heppes a. a. O. 358 f. Auch nach ihm ist die Fähigkeit, das Gute zu wollen, verloren; es ist aber die Wollenskraft, die Spontanëität geblieben. Was ist aber eine solche von den konkreten Willensakten losgelöste Wollenskraft? Sie ist nichts andres als das Sein des Willens, d. h. eine metaphysische Konstruktion desselben. Man mufs gegenüber den Aussagen Dreiers und Heppes überhaupt fragen, was ist denn ein kraft seiner Natur freier Wille, der nun doch zum Guten nicht frei ist?

fertigung eine gewisse Aktivität verliehen wird, so ist es sehr gleichgültig, ob diese Thätigkeit sich nur auf den Glauben, die Ergreifung Christi, oder ob sie sich noch weiter auf die Liebe erstreckt. Das protestantische Gewissen aber wird andererseits dadurch beschwichtigt, dafs es ja von Gott verliehene Kräfte sind, durch die jene Aktivität stattfindet. Von dieser Annahme einer Verleihung aktiver Kräfte hängen nun aber noch zweierlei Abweichungen in der Lehrbildung der Helmstädter ab, in welchen sie sich der reformierten sowohl wie der katholischen Lehre nähern: die Betonung der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit und das Verwerfen der unio mystica. Sind jene Kräfte aktiv, so gewinnt der durch den Menschen mit ihnen hervorgerufene Glaube vielmehr den Charakter eines guten Werkes als bei den Wittenbergern, wo Gott ihn aus den passiven übernatürlichen Kräften hervorbringt. Und weiter trifft auch hier das wieder zu, dafs, wenn einmal vor der Bekehrung aktive Kräfte verliehen werden, es gleichgültig ist, ob diese im Glauben oder in der Liebe thätig sind. Auch der Fortfall der unio mystica wird uns bei dieser Deutung der Heilsaneignung begreiflich: mit den aktiven übernatürlichen Kräften, die vor der Bekehrung verliehen werden, will sich die Vereinigung mit der ruhenden, passiven Substanz nicht recht vertragen. Ferner konnten jene hyperphysischen Kräfte bei den Synkretisten leicht die unio mystica ersetzen, ähnlich wie dies in der katholischen Lehre durch die gratia infusa geschieht, der sie ja sehr ähnlich sind. Entspringt so die Gleichgültigkeit gegen die protestantischen Grundforderungen bei jenen dem Einflusse der Philosophie resp. der Metaphysik, so werden wir nicht fehl gehen, wenn wir eine gewisse Indifferenz gegen die Unterschiede der Konfessionen, auf der ihre irenischen Vorschläge beruhen, zum Teil derartigen Einflüssen gleichfalls zuschreiben. Die Metaphysik geht, wie wir sahen, in der Deutung der Dinge auf ihr wahres, hinter ihrer konkreten Erscheinung liegendes Wesen zurück. Damit ist aber dann notwendig eine gewisse

Gleichgültigkeit gegen die konkreten geschichtlichen Thatsachen gegeben; ja die geschichtslose metaphysische Betrachtung kann, wie wir oben sahen, sich überhaupt nicht recht mit ihnen vertragen. So kommt es denn auch bei einer solchen Betrachtung des Wesens der verschiedenen Konfessionen leicht dahin, dafs ihre konkreten geschichtlichen Unterschiede aufser acht gelassen und auf das hinter diesen liegende wahre und ihnen allen gemeinsame Wesen derselben nur gesehen wird.[1])

Wenn aber die christlichen Dogmen unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wurden, so ergab es sich, dafs bei den Dogmen der Trinität, der Menschwerdung Gottes etc. eine solche metaphysische Deutung bereits angewendet sei und es wird uns begreiflich, weshalb gerade auf sie von den Synkretisten der Hauptnachdruck gelegt wurde. In ihnen war eben auf das wahre Wesen der Religion bereits zurückgegangen. Bei der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben war dies nicht der Fall, daher ihre gröfsere Gleichgültigkeit gegen diese.[2]) Sie mufste erst durch eine metaphysische Konstruktion ersetzt werden, infolge deren die Lehre eine Gestalt erhielt, die, wie wir sagen müssen, von der römisch-katholischen nicht allzuweit abweicht.[3])

---

[1]) Vgl. Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller. 1848. 191: Calixt, der erste in der Reihe von Bestrebungen, von der Theologie zu der Religion, von dem spezifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen zurückzukehren, von der Position der konfessinellen Dogmatik zu dem ursprünglichen christlichen Bewufstsein.

[2]) Vgl. Schmid a. a. O. 232. An der Lehre der alten Kirche erkennt man nach Calixt allein recht, was das Wesentliche, das Substantielle im Glauben ist, sie allein giebt den Mafsstab ab, nach welchem die Lehre der verschiedenen Konfessionen zu messen ist. Alles, was über sie hinausgeht, das ist ihm ein Gleichgültiges und gehört nur der theologischen Erörterung an oder ist falsch. Vgl. auch Dorner a. a. O. 617, 622, 624.

[3]) Es ist daher unberechtigt, in der scharfen Bekämpfung der Helmstädter seitens der orthodoxen Theologen nur Streitsucht zu erblicken. Es war das vielmehr eine energische Geltendmachung der protestantischen Grundforderungen gegen die Erweichungen derselben von seiten jener. Denn nach den Helmstädtern bekehrt sich der Mensch im Grunde ge-

Wir dürften nach diesen Ausführungen wohl ein Recht haben, wenn wir den Einfluſs der Philosophie resp. der Metaphysik auf die Theologie als einen Hauptfaktor für die Entstehung der sog. synkretistischen Richtung in der lutherischen Theologie in Anspruch nehmen. Als einen Hauptfaktor sagen wir, denn ein anderer war unleugbar das immer wieder hervortretende Verlangen nach Frieden unter den Kirchen;[1]) ja wir dürfen dieses wohl als das treibende Element ansehen, das sich der gegen die Unterschiede der Konfessionen stets gleichgültigen Philosophie als Mittel bediente.

Wir haben gesehen, daſs Musaeus eine andere Lehre von der Bekehrung als die Synkretisten hatte; ebenso stimmte er auch in den anderen strittigen Punkten nicht mit ihnen

---

nommen selbst, wenn auch mit den vorher verliehenen hyperphysischen Kräften. Wir werden jedenfalls die orthodoxe Lehre, die auch die Hervorrufung des Glaubensaktes der alleinigen Wirkung Gottes zuschreibt, für eine dem evangelischen Christentum entsprechendere erklären müssen. Und wenn Calixt (Epitome 60, 62) das Ebenbild Gottes im ersten Menschen aus übernatürlicher Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes bestehen läſst (also nicht bloſs übernatürlich, insofern es nicht die menschliche Natur konstituiert, wie Schmid a. a. O. 364 es deuten will), so nähert er sich damit ebenso bedenklich katholischen Anschauungen, wie sein Schüler Horneius mit Aussprüchen, wie Iterata assertio Helmst. 1648, 41, (Salus) non est promissa, nisi operaturis; 94 f. passim in scripturis sacris ipsa vita aeterna operibus piis promittitur; obwohl mit der Betonung der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit (Calixt soll sich dieser Formel enthalten haben. Tholuck, kirchl. Leben im 17. Jahrh. I. 33) durchaus nicht deren Verdienstlichkeit behauptet werden sollte. Von Gleichgültigkeit gegen evangelische Interessen zeugt ihr zum mindesten skeptisches Verhalten gegenüber der Ubiquität (vgl. J. Georg Calixt: Judicium de controversiis inter Lutheranos et Reformatos. Frankfurt 1650 23 f. 28. F. U. Calixt: Demonstratio liquidissima, quod consensus fidei vere Lutheranae. . . Helmst. 1667 158); ferner ihre Leugnung der Vereinigung mit der menschlichen Natur Christi in der unio mystica; findet sich doch sogar der Ausspruch: Non est autem in nobis spiritus sanctus nisi per donum aliquod suum, quod in nobis efficiat (G. Calixtus: Epitome Theol. moralis 1634 14) den allerdings der jüngere Calixt (a. a. O. 64) nach der Auffassung des Musaeus von der unio mystica gedeutet wissen will.

[1]) Mehr als ein freundliches Verhältnis der Konfessionen zu einander hat Calixt zunächst nicht gewollt. Vgl. Schmid a. a. O. 180.

überein. So war er hinsichtlich der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit nicht auf ihrer Seite: er glaubte zwar, dafs man dieser Lehre wie manchen anderen der Helmstädter einen unverfänglichen Sinn abgewinnen könne, wollte sie aber nicht gebraucht wissen, da er sie schliefslich doch nicht billigte. cf. A. E. 339. Auch hinsichtlich der unio mystica weicht er von jenen ab, da sie dieselbe auf ein Wirken Gottes im Gläubigen zu beschränken scheinen, und er ist Anhänger der Ubiquität, zu der jene eine skeptische Stellung einnehmen. Er verwirft schliefslich die Unterscheidung von fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln, auf welche gerade jene Schule grofsen Wert legen mufste; nach seiner Meinung ist alles fundamental, was mit dem christlichen Glauben zusammenhängt. So stimmt er sehr wenig mit jener theologischen Richtung überein; dafs er in Verdacht kommen konnte, ihr innerlich anzugehören, rührt einmal von seiner Neutralität im synkretistischen Streite her, die uns sehr verständlich sein wird, wenn wir seine auch von den Wittenberger Theologen so sehr abweichende Richtung in Betracht ziehen. Andererseits hatte er mit den Helmstädtern eine freiere Richtung gemeinsam; jedoch eine solche, die gerade mit den älteren Theologen in Übereinstimmung zu bleiben suchte.[1]) Allerdings wollen auch die Synkretisten, wenn auch nicht dem Ausdruck, so doch der

[1]) Es ist schwer, über das Verhältnis der Lehre des Musaeus zu derjenigen der Synkretisten ein sicheres Urteil zu gewinnen, da die sächsischen Herzöge es ihm untersagt hatten, sich in diese Händel zu mischen. Es ist ihm, friedfertig wie er obendrein war, dieses Gebot vielleicht ganz angenehm gewesen, da er es, wie wir nach seiner Lehre werden sagen müssen, höchstwahrscheinlich keiner von beiden Parteien recht gemacht hätte. Allerdings scheinen seine Fakultätskollegen gegen ihn Mifstrauen gehabt zu haben (cf. Tholuck, akadem. Leben des 17. Jahrh. II. 66), das nicht unbegründet wäre, wenn er eine Stellung den Helmstädtern gegenüber gehabt hätte, wie sie in einem Schreiben an den Schüler des Calixt Titius 1655 geschildert wird (vgl. Tholuck a. a. O.). Doch eine Billigung der Lehren der Synkretisten kann auch hieraus nicht entnommen werden. — Nach dem, was sich uns als Resultat aus dem Vergleiche jener mit denjenigen des Musaeus ergeben hat, werden wir es jedenfalls nicht für richtig erklären können, dafs er einem „eingeschränkten

Sache nach, in der Lehre von der Bekehrung, auf die es uns hier hauptsächlich ankommt, mit jenen übereinstimmen; wir haben diese Behauptung, als für die Entwicklung der von uns behandelten Lehren wichtig, noch zu prüfen. Wir haben bereits gefunden, dafs Musaeus für seine Anschauungen mit Recht sich auf die Lehre der C. F., eines Chemnitz u. s. w. berufen hatte; da wir nun zwischen ihm und den Synergisten eine nicht unerhebliche Differenz feststellen mufsten, so wird uns eine Übereinstimmung derselben mit der älteren Theologie unwahrscheinlich vorkommen. Es spricht schon sehr gegen eine solche, dafs wir bei den älteren Dogmatikern so gut wie gar nicht, in der C. F. überhaupt nicht, den Ausdruck „der Mensch bekehre sich selbst mit von Gott empfangenen übernatürlichen Kräften“ finden. Wenn in der C. F. 604 (bei Dreier 525, wo jedoch die eingeklammerten Worte — darunter merkwürdigerweise die entscheidenden — fehlen) es heifst: Ex his consequitur, quam primum Spiritus sanctus (ut dictum est) per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod re vera tunc per virtutem Spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus (in conver-

Synkretismus“ gehuldigt habe (G. Frank: Die Jenaische Theologie, Leipzig 1858, 52 f.), noch dafs in seiner Theologie Orthodoxie und Calixtinismus sich mit der erwachenden praktischen Richtung des Jahrhunderts in selbständig wissenschaftlicher Weise durchdringen (Tholuck a. a. O.). Von letzterer Behauptung dürfte nur soviel richtig sein, dafs sich bei ihm eine an die älteren Theologen anschliefsende Orthodoxie mit einer etwas mehr praktischen Richtung vereinigte, wie ja auch Spener in mancher Beziehung auf die ältere protestantische Theologie zurückging. z. B. in der Lehre von der unio mystica. Ritschl. Geschichte des Pietismus, II. 99. Richtiger ist das Urteil, das Tholuck im kirchlichen Leben des 17. Jahrh. II. 34 über die Theologie des Musaeus fällt, dafs dieselbe ein durchaus eigentümliches Gepräge trage. Die beiden eingehendsten Bearbeiter der synkretistischen Streitigkeiten, Schmid a. a. O. 400 und Henke a. a. O. 234 scheinen eine mehr gegensätzliche Stellung des Musaeus zu Helmstädt anzunehmen.

sione) in nobis inchoavit; so könnten ja an und für sich unter der virtus des Spiritus s. die neuen Kräfte verstanden werden — was geschehen mufs, wenn diese Stelle für die synergistische Anschauung beweisen soll. Allein es heifst ja einmal, ex viribus et donis, quae Spiritus sanctus in conversione inchoavit; es scheint also, wie bei Musaeus, die conversio die Verleihung der neuen Kräfte zu sein, während nach den Helmstädtern jene aus diesen hervorgeht; ferner zeigt der weitere Zusammenhang der Stelle, dafs es sich hier um das Mitwirken bereits Bekehrter handelt. Es heifst nämlich weiter: ... hominem iam conversum tantum atque tamdiu bene operari, quantum et quamdiu a Deo per Spiritum sanctum ducitur regitur et gubernatur.[1])

Ähnlich verhält es sich auch mit den aus den älteren Dogmatikern von Dreier angeführten Stellen; es läfst sich nicht aus ihnen nachweisen, dafs jene eine Verleihung übernatürlicher Kräfte, auf Grund deren sich dann der Mensch selbst bekehrt, annehmen. Namentlich bei Chemnitz müssen wir das nach dem, was wir früher als seine Lehre kennen gelernt haben, für ausgeschlossen erachten. An und für sich wäre ja eine solche Lehre bei ihnen gar nicht so unwahrscheinlich, es könnte recht wohl schon ein Hinüber-

[1]) Hierfür sprechen auch Stellen wie 603 ... quando ... homo est conversus, ... tunc ... vult bonum; Epit. 526. post conversionem hominis renati voluntas non sit otiosa. Luthardt a. a. O. 274 glaubt allerdings hier im Sinne der C. F. selbst eine ungenaue Darstellungsweise zu finden; seinen entsprechenderen Ausdruck habe der Gedanke vielmehr in der oben angeführten, von Dreier in Anspruch genommenen Stelle gefunden. Nach dieser komme die Bekehrung selbst nicht zu stande ohne die Kooperation des Menschen, welche alsbald eintritt oder eintreten soll, sobald er nur die erste befreiende und in Bewegung setzende Einwirkung des Geistes erfahren hat. Allein wir sahen soeben, dafs im weiteren Verlaufe der Stelle das Kooperieren dem bereits Bekehrten zugeschrieben wird, dafs mithin das quam primum inchoavit nicht blofs auf den Beginn, sondern auf die ganze Bekehrung selbst bezogen werden mufs. Luthardt glaubt diese seine Auffassung von der Bekehrung sowohl bei Latermann wie bei Musaeus zu finden a. a. O. 305 resp. 295, denn er billigt wenigstens beider Anschauung. Hinsichtlich der ersteren mag dies auch richtig sein, aber nicht, wie wir nach unseren Feststellungen sagen müssen, auch hinsichtlich des letzteren.

schwanken nach einer metaphysischen Deutung stattgefunden haben, aber das Fehlen jenes Ausdrucks weist auf eine andere derjenigen des Musaeus ähnliche Anschauung hin. Sie haben wie letzterer mit den Synkretisten nur das Ähnliche, daſs sie eine allmähliche Entwicklung der Bekehrung annehmen.

Der Latermannsche Streit war, wie bereits angedeutet, die Veranlassung zu einer schrofferen Formulierung der Lehre von der Bekehrung, wie der Synkretismus überhaupt zur schärferen Scheidung der einzelnen Glieder der H. O. trieb. Doch wird in den Gutachten der orthodoxen Fakultäten jene schroffere Darstellung der conversio nur in groſsen Zügen, in dem Sinne, daſs die alleinige Urheberschaft Gottes betont[1]) und der Satz, der Mensch bekehre sich selbst mit den von Gott empfangenen übernatürlichen Kräften, verworfen wird. Hierin stimmt selbst das Jenenser Gutachten mit demjenigen der übrigen überein; es wird daher auch von Calov in seinem Systema abgedruckt, obwohl man in einzelnen Zügen die Lehre des Musaeus durchschimmern sieht. Auch im Leipziger Gutachten finden sich solche, die etwas von Calov abweichende Anschauungen verraten. Dasselbe ist auch bei dem Straſsburger der Fall. Es heiſst dort zwar ganz wie bei Calov (Syst. X. 54): . . . actus (credendi) . . . . . totus cum viribus ipsis est in potestate sancti Spiritus. Kurz vorher werden diese Kräfte aber operosae genannt, also der Anschauung des Musaeus ähnlich. Und wenn wir nun die spezielleren Ausführungen einiger der Hauptkämpfer der strengeren Richtung betrachten, so finden wir bei ihnen eine von Calov noch mehr oder weniger abweichende, weniger entwickelte und weniger konsequente Lehre. Diejenige des Königsberger Professors Mislenta, der von orthodoxer Seite den Streit begann, weicht eigentlich gar nicht von der synergistischen Anschauung ab: er sagt zwar einerseits: Spiritum sanctum esse causam

[1]) Das war eigentlich nur die protestantische Lehre, wie sie auch F. C. Epit. 524 Sol. D. 619 fixiert ist.

solitariam tum initii, tum progressus, tum insuper complementi conversionis primae. (Behmius ineptiens 1650. 34).[1]) Das könnten schliefslich die Synergisten auch sagen; andrerseits sagt er aber wie jene actiones illas (sc. spirituales) edi ab homine novis viribus iam instructo. a. a. O. 37, welche Lehre von dem im synergistischen Lager stehenden Behm auch als korrekt anerkannt wird. a. a. O. 42.

Hülsemann lehrt zunächst wie Calov: fides iustificans non est alia ratione nostra nisi subiective propter suam receptionem et exercitium, quod utrumque tamen et Deus in nobis efficit etc. Dialysis apol. Leipzig 1649. 410.[2]) Dagegen findet nach ihm die Bekehrung nicht in instanti statt. a. a. O. 383. Manuale Aug. Conf. 1631. 792. Er beschreibt den Vorgang derselben nun wie folgt: Sancta Scriptura neque infusionem habitus fidei nec habitum actu fidei ordine et natura priorem agnoscit; sed successive et pedetentim hominem ad credendum ducit, ut ex frequentatis per inditam mediante verbi praedicatione potentiam et inclinationem aliquot actibus, tandem habitus conficitur, si conficitur . . . de Auxiliis gratiae Disp. I c. 1 § 6. Wittenberg 1638. Der Vorgang ist also so zu denken: Das Wort wirkt eine übernatürliche Kraft, auf Grund deren Gott in allmählicher

---

[1]) Vgl. Disp. IX. Collegii corporis Doctrinae Prutenici vom Jahre 1625. Wir finden, möchten wir noch bemerken, bei ihm nichts von conversio instantanea. Im Manuale Prutenicum vom Jahre 1626 läfst er die Bekehrung in frommen Gedanken und Verlangen bestehen. 39.

[2]) cf. Ext. Brev. 143. 116. Hülsemann verteidigt sich in jener Dialysis gegen die Vorwürfe, die ihm anläfslich dieser Lehre Calixt gemacht hatte: (Appendix ad suam de Quaestionibus: Num Mysterium sanctae Trinitatis e solo vetere Testamento possit evinci etc. Helmstädt 1649 § 31): Si per verbum et Sacramenta confertur homini facultas credendi, mirum, quomodo non ab hac facultate homini collata et proinde ab ipso homine hac facultate instructo prodeat actus credendi. Wir sehen daraus, dafs Hülsemanns Lehre derjenigen der Helmstädter durchaus nicht so ähnlich ist, wie Luthardt a. a. O. 312 meint. Der Vorwurf der Neuerung, den Calixt dem Hülsemann macht, ist übrigens nicht gerecht; Dannhauer führt uns in seiner Hodosophia im Vergleich mit jener Stelle Ext. Br. 116 eine dieselben Gedanken enthaltende aus Nic. Hunnius examen error. Photin. 297 vom Jahre 1616 an.

Entwicklung die Bekehrung zu stande bringt. Durch diese allmähliche Entwicklung unterscheidet sich also diese Lehre von der Calovs.[1]) Aber sie haben noch einen anderen erheblichen Unterschied. Nach Cal. Metaph. II. 216 ist der Glaube ein habitus infusus. Wir sehen schon aus dem Konditionalsatz der eben angeführten Stelle, dafs Hülsemann überhaupt nicht recht etwas von einem solchen wissen will. Die Gründe dafür ersehen wir aus der folgenden Stelle: Ipsa quidem conversio in actum producta dicitur . . . donatio cordis novi . . . sed non ut habitus infusus, verum ut forma noviter introducta et homini assistens c. 2 §. 12.

Vergleichen wir diese Anschauung von der conversio, die sich deutlich als metaphysische Deutung derselben kundgiebt, mit derjenigen Calovs und Quenstedts, so werden wir sie als minder folgerichtig und minder entwickelt bezeichnen müssen. Wir sahen, dafs bei einer metaphysischen Deutung die conversio instantanea das folgerichtigste war, wenn nun vollends die Bekehrung als die Einführung einer neuen Form dargestellt wird, so ist diese erst recht notwendig; eine neue Form, die als solche dat esse rei, welches stets vollkommen sein mufs, kann nur da sein oder nicht da sein, darf sich also nicht entwickeln. Und es scheint denn auch Hülsemann später die conversio instantanea gelehrt zu haben, wenigstens deuten folgende Worte in der 1648 erschienenen Extensio Breviarii darauf hin . . . . fitque (scil. iustificatio) in instanti: (quoad actum secundum et sensum fidei acceptantis hoc beneficium): tametsi actus ille crebro continuatur 155. Eine deutlichere Auseinandersetzung finden wir aber darüber nicht. Ebenso treffen wir dort hinsichtlich der Fähigkeiten der Nichtwiedergeborenen Anklänge an die inidonëitas naturalis, die gleichfalls eine minder scharfe und entwickeltere Form der Lehre zeigen. a. a. O. 71. 95.

---

[1]) Vgl. noch Ext. Brev. 117: Lucta carnis et spiritus . . . eorum est propria, qui vel renati sunt vel a Spiritu gratiae moventur ad conversionem. Letzteres fanden wir bei Musaeus von den Wittenbergern bekämpft.

Hülsemann ist nun der erste, bei dem wir einen stufenmäfsig gegliederten ordo salutis antreffen, der zugleich vom Werke Christi gänzlich geschieden ist. Er hat viele Ähnlichkeit mit dem bei Calov und Quenstedt, doch auch in ihm zeigt die Stellung einzelner Glieder, dafs wir es noch mit einer unentwickelten und weniger konsequenten Form der Lehre zu thun haben. So steht bei ihm die poenitentia mit der conversio zusammen vor der iustificatio, obwohl es heifst a. a. O. 116: (Homo est) tantum subiectum patiens, quoad receptionem facultatum poenitendi: Agens autem, quoad exercitium: sed per recens acceptas facultates supernaturales . . . denn ein Wirken mit den übernatürlichen Kräften durfte nach der strengen Auffassung der Wittenberger erst nach der iustificatio eintreten, weshalb sie, wie wir sahen, die poenitentia auch der iustificatio nachstellen. Und wenn ferner bei Hülsemann die renovatio vor der unio mystica in der H. O. steht, so ist dies ein Zeichen, dafs er für dieses neue Dogma noch keinen rechten Platz gefunden hatte, da es doch passender war, erstere als ein Zeichen der stattfindenden Gottesgemeinschaft derselben nachzustellen. Hülsemann hatte seine Lehre von der Bekehrung bereits vor jenem Breviarium im Jahre 1638 vorgetragen, wie wir sahen; er eröffnete auch hiermit eine Reihe von Betrachtungen der conversio, die wir früher nicht in dem Mafse und vor allen Dingen nicht in der Ausführlichkeit finden, und die in den synkretistischen Streitigkeiten, wie wir sahen, eine solche Rolle spielten. Seine Ausführungen, die sich übrigens in jener Schrift noch nicht gegen die Synkretisten richten, konnten wohl den protestantischen Forderungen der alleinigen Urheberschaft in der Bekehrung von seiten Gottes genügen, nicht aber, wie bereits dargelegt, den Anforderungen der Metaphysik. Die Lehre der Helmstädter umgekehrt liefs in letzterer Beziehung nichts zu wünschen übrig, aber gerade ihre Rücksichtnahme auf die Philosophie verhinderte, dafs sie der protestantischen Grundforderung nachkamen. Die Folge davon waren die

äufserst heftigen Streitigkeiten mit ihnen auch in diesem Punkte von seiten der orthodoxen Theologen und ein tiefes Mifstrauen bei diesen gegen alles, was nicht der alleinigen Kausalität Gottes aufs genaueste zu entsprechen schien.

Den Forderungen der letzteren sowohl wie denjenigen der Metaphysik entsprach nun aufs strengste die Lehre von der conversio, die wir bei Bilefeld im Jahre 1652 fanden. Wenn wir in derselben auch Musaeus wegen der von ihm zugestandenen cognitio litteralis von seiten Unwiedergeborener bekämpft sehen, so richtet sich die Polemik Bilefelds hinsichtlich der Vorgänge bei der conversio doch nur gegen die Helmstädter (vgl. a. a. O. § 46; 113; 116; 121), sodafs ersichtlich ist, dafs diese Lehre ihre schärfste Zuspitzung den synkretistischen resp. synergistischen Streitigkeiten verdankt.

Mit diesen Änderungen in der Lehre von der Bekehrung war nun schon an und für sich eine vollständige Lostrennung der Erneuerung von derselben und ihre Darstellung in einem besonderen Lehrstück geboten. Denn in der conversio sollten nur vires passivae verliehen werden; in der renovatio dagegen mufste dies mit solchen aktiver Art der Fall sein, da sonst nicht einzusehen war, wann es überhaupt jemals zu einem einigermafsen selbständigen Verhalten des Menschen im neuen Leben kommen könnte. Doch auch hier sehen wir, dafs jene Kräfte, die vires novae, hinter allen Denk- und Willensakten verliehen wurden — getreu dem allen Konkreten gegenüber feindlichen Standpunkte — und dafs man diese Verleihung selbst zum mindesten Gott allein zuschrieb. Wir werden letzteres wiederum dem durch die synkretistischen Streitigkeiten wachgerufenen Mifstrauen zuzuschreiben haben, welches aus dem Heilswerk allen menschlichen Synergismus verbannen wollte. Auch hier ist Hülsemanns und die frühere Lehre vom metaphysischen Standpunkte aus unentwickelter, da

bei ihnen noch der Unterschied zwischen vires passivae credendi und vires novae renovandi fehlt.[1])

Aber noch aus einem anderen Grunde musften die synkretistischen Streitigkeiten auf die Bildung eines selbstständigen Lehrstückes von der renovatio hinwirken. Es ist dies derselbe, der von jeher schon der renovatio eine relative Selbständigkeit geben liefs: sie mufste möglichst unvermischt mit der Rechtfertigung bleiben, da sonst leicht eine katholische Deutung derselben sich einschleichen konnte. Und da die Synkretisten doch immerhin nach dieser etwas tendierten, so bot auch dies Veranlassung, die renovatio möglichst von der conversio entfernt zu halten und sie zu einem selbständigen Gliede der H. O. zu machen.[2])

Innerhalb der synkretistischen Streitigkeiten empfing nun auch seine letzte Ausbildung dasjenige Dogma, das wohl am deutlichsten methaphysischen Charakter zeigt, nämlich das der unio mystica. Es würde sogar erst jener Zeit seine Entstehung verdanken, wenn die Beschuldigung der Neuerung, die Calixt auch in Bezug auf dieses Dogma dem Hülsemann gegenüber erhebt, wahr wäre. Calixt Appendix § 15. Allein dieser Theologe fand dieses Dogma bereits vor, wenn es auch nicht von alters her Lehre der christlichen Theologen war, wie er glaubt. Calixtinischer Gewissenswurm 1653. 1292 f. Dialysis 364 f. Er will dasselbe nämlich überall dort finden, wo von einer Einwohnung Gottes, Christi oder des heiligen Geistes oder von einer Vereinigung der Substanzen derselben mit den Gläubigen

---

[1]) Da die Erhaltung im Gnadenstande nach Ext. Brev. 215 stattfindet per acceptas in regeneratione et adauctas subinde divinas in sese vires, so ist anzunehmen, dafs bei ihm wie bei Musaeus die renovatio nur eine Fortsetzung der conversio ist.

[2]) Bereits die synergistischen Streitigkeiten, die vor der Abfassung der C. F. stattfanden, boten Anlafs zur schärferen Scheidung zwischen conversio und renovatio, worauf die späteren Dogmatiker häufig hinweisen, z. B. Quenstedt III. 489,2. Bilefeld § 11. — Überhaupt erinnern die Wittenberger und Synkretisten sehr an die Flacianer und Synergisten.

die Rede ist. Gewissenswurm 1115ff.[1]) Jedoch, so wie er diese Vereinigung versteht, als peculiaris approximatio substantiae Trinitatis et carnis Christi ad substantiam hominis credentis, ist sie verhältnismäfsig erst spät gelehrt worden; wie denn auch Calixt insofern Recht hat, als Hülsemann der erste ist, der die unio mystica in einem System als selbständiges Lehrstück behandelt hat, nämlich in seinem Breviarium Theolog. vom Jahre 1640 im Kapitel XIX.[2]) Dafs er dieses Dogma schon bei Luther und den Kirchenvätern finden wollte, kann man ihm nicht so sehr verdenken: lehrte man mit der Bibel, dafs Gott und Christus im Gläubigen Wohnung mache, so mufste man in der That eine besondere Annäherung Gottes und Christi an den Menschen, sobald er gläubig geworden, annehmen. So lange dieser Satz als Glaubenswahrheit behandelt wurde, bot er keine Schwierigkeiten: der Christ ist sich eben gewifs, erst im Glauben Gott und Christum real zu besitzen, wenn er auch darüber keine Auskunft geben kann, wie Gott diese Gemeinschaft mit ihm wirkt. Wird aber der Gottesbegriff und namentlich die Person Christi einer metaphysischen Deutung unterworfen, so entstehen Schwierigkeiten mannigfacher Art. Gott als das reine Sein ist in allem Sein, das ja eigentlich nur ein modus desselben ist, gegenwärtig, wie soll er da noch im Gläubigen Wohnung

---

[1]) Dafür, dafs bei Luther und Melanchthon noch keine peculiaris approximatio sich findet, siehe die Beläge bei A. Krebs: De Unionis mysticae . . . Origine et Progressu saec. 17. Marburg 1871. 10f.

[2]) In Nic. Hunnius' Epitome Credendorum, Wittenberg 1633 resp. 1664, finden wir auch bereits die Vereinigung mit Christus als ein besonderes Kapitel. Dort heifst es 352: Dabei ist zu beachten 1) dafs der Herr Christus mit einem gläubigen Menschen eine nahe Vereinigung habe . . . Es scheint damit die peculiaris approximatio substantiae gemeint zu sein, wir finden aber keinen weiteren Aufschlufs in diesem Werke, das obendrein ja eine mehr populäre Darstellung der Lehre sein soll. — Dafs wir übrigens gerade zuerst bei Hülsemann in einem System die metaphysische Ausdeutung der Bekehrung und Gottesgemeinschaft finden, mag wohl in der Vorliebe für scholastisches Spintisieren, die ihm Tholuck (Geist d. Theol. Wittenbergs 247) zuschreibt, seinen Grund haben.

nehmen, was immer ein Noch-nicht-dagewesen-sein voraussetzt? Ferner lehrte die C. F. im Interesse der Einheit der Person Christi die Übertragung der Idiome der göttlichen Natur an seine menschliche Natur. Dadurch wurde letzterer Allgegenwart und Allmacht verliehen, womit gegeben war, daſs, sobald Gott Mensch geworden war, seine menschliche Natur eigentlich auch allem Sein gegenwärtig sein muſste. Nun hatte aber doch die Menschwerdung Gottes um des Heiles der Menschheit willen stattgefunden, die Ubiquität der menschlichen Natur Christi forderte aber auch ihre Gegenwart im Sünder, durfte man das lehren, während nach der Schrift Christus doch erst im Gläubigen Wohnung nehmen sollte? Und schlieſslich und vor allen Dingen: es lag doch alles daran, daſs Christus auch wahrer Mensch war, konnte dies mit der ihm eignenden Allmacht und Allgegenwart bestehen? Es galt also, das schwierige Problem zu lösen, wie die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi sich mit einem wahrhaft menschlichen Leben auf Erden vereinen lasse. Es schien dies nur dadurch möglich zu sein, daſs man annahm, Christus habe sich des Gebrauchs derselben entäuſsert während seines Lebens auf Erden. Diese Annahme lieſs sich nun allenfalls durchführen hinsichtlich der Allwissenheit und Allmacht, hinsichtlich der Allgegenwart aber bot sie unüberwindliche Schwierigkeiten. Die beiden ersteren Eigenschaften bezeichnen eben auſser der Potenz eine Thätigkeit, die man fortdenken kann (so lange man sich in metaphysischer Denkweise bewegt); die Allgegenwart aber bezeichnet nur ein Sein, Potenz und Ausübung derselben fallen hier zusammen. In der C. F. finden wir denn auch, obwohl die Fixierung des Ubiquitätsdogmas eine ihrer Hauptaufgaben ist, keine befriedigende Lösung des Problems. Sie eignet sich den Ausspruch Luthers an: Et ubicunque recte dixeris: hic est Deus, ibi fateri oportet et dicere: ergo etiam Christus homo adest. Et si locum aliquem monstrares, in quo solus Deus, non autem homo

esset, iam statim persona divideretur. 693. Letzteres scheint nun der Fall zu sein, wenn sie andererseits behauptet: . . . maiestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit . . . 546. vgl. 680. Denn die seiner menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Majestät schliefst auch die Allgegenwart mit ein; hat er erstere nicht immer ausgeübt, so ist er auch seiner menschlichen Natur nach nicht immer allgegenwärtig gewesen; mithin hat es auch Momente gegeben, wo er nur als Gott allgegenwärtig gewesen ist.[1]) Infolge dieser inkonsequenten Fixierung der Lehre durch die Bekenntnisschrift konnten sich nun unter den lutherischen Theologen zwei Richtungen behaupten, von denen die eine mehr von dem Gesichtspunkte der Mitteilung der göttlichen Idiome an Christi Menschheit sich leiten liefs, die andere dagegen von dem Interesse an dem wahren menschlichen Leben Christi.[2]) Bei beiden kam ein sehr grofses apologetisches Interesse den Calvinisten gegenüber hinzu: die einen wollten gegen diese die wahre und vollständige Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur sicher stellen, die anderen die von denselben aus der Ubiquität gezogenen und den Lutheranern untergeschobenen ungeheuerlichen Folgerungen zurückweisen. Dadurch entbrannte aber in der lutherischen Kirche selbst ein heftiger Streit von 1619 ab zwischen den Kryptikern und Kenotikern.

In diese Zeit verlegt nun mit Recht Musaeus in seinen Ausführungen über die unio mystica die Entstehung der Anschauungen, die zur Bildung jenes Dogmas in der Fassuug der Wittenberger führten. A. E. 619 ff. Er führt dort den Giefsener Professor Feurborn (im Titel seiner Schriften gewöhnlich Fewrborn) als denjenigen an, bei dem wir sie zuerst antreffen. Das ist nun nicht ganz korrekt, aber jeden-

[1]) Über die Unklarheit, die sich in diesem Punkte in der C. F. findet, vgl. Frank, Theologie der C. F. III. 183, 203 f. 206. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte. 1889. 296.

[2]) Schon vor der C. F. lassen sich zwei solche Richtungen unterscheiden; der Hauptrepräsentant der einen ist Brenz, der anderen Chemnitz. Vgl. Frank a. a. O. 210.

falls finden wir sie bei demselben am klarsten ausgesprochen, und wir legen demgemäfs die Ausführungen, die jener in seiner gegen die Tübinger gerichteten Skiagraphia (Gieſsen 1621) giebt, unserer Betrachtung jener Entwicklung zu Grunde. Im Verlaufe der Zurückweisung der Argumente, die gegen seinen Satz, quod Christus ut homo, in statu humiliationis non fuerit omnipraesens a. a. O. 205 vorgebracht wurden, unterscheidet er hinsichtlich der göttlichen Allgegenwart zwischen der nuda indistantia Dei, die aus seiner Unendlichkeit und Unermeſslichkeit flieſsend, ihm notwendig eignet, sobald Kreaturen existieren, und der πλήρωσις πάντων seu omnipraesentia apud creaturas gubernandas oder modificata omnipraesentia, welche frei und freiwillig ist und daher entzogen werden kann. 292 f. Diese zweite Art der Allgegenwart bot nun nicht mehr bloſs ein Sein, sondern eine Thätigkeit dar, deren Entäuſserung denkbar war; sie schien daher die oben bemerkte Schwierigkeit hinsichtlich der Entäuſserung der Allgegenwart Christi in seinem Erdenleben zu heben.[1]) Wurde nun aber so angenommen, daſs Gott seine Gegenwart behufs allgemeiner Weltregierung entziehen oder verleihen könne, so war die notwendige Konsequenz, daſs auch seine Gegenwart behufs gnadenreicher Einwohnung entzogen und gegeben werden könne. Und so heiſst

[1]) Die ganzen Aufstellungen Feurborns sind geleitet von dem Interesse an dem wahren menschlichen Leben Christi, wie wir aus der Epistola dedicatoria der Skiagraphia sehen. Das oben genannte apologetische Interesse scheint mehr seinen Fakultätsgenossen Balth. Mentzer, bei dem wir schon früher eine ganz ähnliche Lehre finden, bestimmt zu haben. Er hatte im Streite mit dem Bremenser Theologen Martinius über die Allgegenwart Christi die Behauptung hinsichtlich jener aufgestellt, quod sit Jesu Christi θεανθρώπου in utraque natura substantialiter praesentis gubernatio rerum omnium in coelo et in terra. (Opera latina Frankfurt 1669 II. 1259,1.) Er meinte, daſs durch diese Lehre exterminari posse insanum illud commentum Calvinianorum et Jesuitarum de portentosa ubiquitate et corporis Christi per totum mundum et omnes creaturas locali extensione sive expansione (a. a. O. 1258,1). Diese Deutung der Allgegenwart, die man vielfach so auffaſste — und nicht ganz mit Unrecht — als lehre er ipsa praesentia divina sit actio (Thummius, Tapeinosigraphia Tübingen 1623 S. 3), scheint den Streit mit den Tübingern zum Ausbruch gebracht zu haben (vgl. Mentzer a. a. O. 1259 ff. Thummius a. a. O. 7 ff.)

es denn auch 294: . . . essentiae divinae indistantia est immobilis. . . . Non enim homo pius, quando degenerat et incipit opera carnis patrare, illam potest excutere et abicere. Deus enim ab ipso sua substantia et provida sustentatione non abest: secus homo ne quidem in vita naturali manere posset superstes . . . At non tantum actio gratiosa, sed etiam ipsa praesentia et inhabitatio et ineffabilis agglutinatio mystica . . . ipsius Dei et *θεανθρώπου* Christi benigna ab hominibus piis excutitur et abiicitur, quatenus et quando degeneres filii evadunt, et opera carnis designant.[1]) Diese Unterscheidungen, zu denen noch die zwischen der indistantia *λόγου* ad carnem suam, welche die Einheit der Person Christi wahren sollte, und der omnipraesentia ad creaturas gubernandas kam[2]), ermöglichten es nun einerseits, die Mitteilung der göttlichen Allgegenwart an Christi menschliche Natur zu behaupten, und andrerseits doch ihren Gebrauch während seines irdischen Lebens — allerdings

---

[1]) Den Ausdruck peculiaris approximatio finden wir bei Feurborn erst später in den 1625 und 1626 gehaltenen Disputationes Marpurg. T. V. Disp. XXIV. Seine Aussagen werden dadurch noch deutlicher. Es heifst dort 385 (bei Musaeus A. E. 616): Hic ergo finiens, etiam atque etiam moneo, ne sinistre capiatur, vel contra mentem meam torqueatur, quod dixi in praesentia Dei speciali non tantum actionem sed etiam propinquitatem quandam divinam a generali distinctam esse. Per illam enim specialem propinquitatem intellego ipsam inhabitationem (iuxta stylum Biblicum acceptam) Dei et *θεανθρώπου* Christi in nostris cordibus, ipsam peculiarem eius approximationem et nobiscum mansionem (vel quibuscunque commodioribus hoc sanctum mysterium exprimas vocabulis. . .

[2]) Ante omnia autem tollenda vocabuli Omnipraesentiae ambiguitas. Nam per illud nonnulli interdum efferunt praesentiam *τοῦ λόγου* ad suam carnem et huius ad illum, intimam, qua *ὁ λόγος* ubique sibi et secum *ἀδιαστάτως* praesentem habet suam carnem. Quam *ὁ λόγος* incarnatus nequaquam vacuavit: sed haec a primo unionis hypostaticae puncto fuit et permansit inconcussa et illaesa a. a. O. 205. Diese Allgegenwart begründet aber keine Teilnahme der menschlichen Natur Christi an der Weltregierung: *ὁ λόγος* assumptam carnem sibi et secum habuit non tantum praesentem sed et omnipraesentem . . . extra creaturarum respectum et considerationem: quippe qui carnem suam sibi univit non quatenus ipse ad extra praesenter operatur in creaturis, sed quatenus in sese et intra suam consideratur hypostasin, in qua et intra quam assumpta caro illocaliter et supereminenter subsistit. a. a. O. 324. Diese subtile Distinktion

mit der Einschränkung, dafs er ihn, wenn er wollte, ausgeübt habe — zu leugnen. Es gelangen diese Unterscheidungen aber nur, indem stets die omnipraesentia mit der betreffenden operatio Gottes aufs engste verbunden oder wie man besser sagen mufs, erstere durch letztere ersetzt wurde. Und so wird denn auch die Entäufserung der Allgegenwart in Christi irdischem Leben dadurch bewiesen, dafs er sich seiner allgegenwärtigen Weltherrschaft entäufsert hat. a. a. O. 244. Es soll allerdings die Allgegenwart keineswegs mit der operatio vertauscht werden, wie es denn 298 heifst: Certum tamen est, quod praesentia substantialis, qua talis vere distinguatur ab operatione; es wird aber thatsächlich jeder Unterschied aufgehoben. Hierin, dafs die Allgegenwart der Substanz in ein gewissermafsen substantielles Wirken umgesetzt wird, scheint nun noch ein Unterschied zwischen der unio mystica bei Mentzer und Feurborn und derjenigen bei den späteren Theologen zu liegen, in welcher mehr die Gegenwart der ruhenden göttlichen Substanz im Gläubigen hervortritt. Wir sahen ja, wie dieses Dogma dort wenig in Berührung mit der renovatio gebracht wird und wie sein ethischer Gehalt sehr zurücktritt. Dafs an Stelle des mehr konkreten und ethischen Wirkens Gottes der mehr metaphysisch-abstrakte und daher

---

nennt Thummius nicht mit Unrecht Calvinianis gratissima: si enim unquam et unio personalis et praesentia illa Naturarum ad se invicem Interna consistere potuit absque aliqua ad creaturas praesentia externa, nil certe absurdi sequetur, si etiamnum id fieri quis dicat. a. a. O. 73. Wir sehen hier das von uns oben zuerstgenannte apologetische Interesse; jedenfalls war es auch viel folgerichtiger, wenn die Tübinger behaupteten: *θεάνθρωπον* vi infinitae hypostaseos ambarumque naturarum in ea factae unionis intimae, *κοινωνίας* mutuae et *περιχωρήσεως* profundissimae propinquitate substantiali incessanter omnibus adfuisse creaturis, omnia scivisse, cunctaque incarnationis finem non impedientia (in his enim usum majestatis Totus retraxit) in officio suo regio . . . . Totum indivise, quamvis sub velo servilis formae latenter conservasse et gubernasse. a. a. O. 200. Die Zurückziehung des Gebrauchs der Majestät im hohenpriesterlichen Amte war allerdings eine Inkonsequenz, die zugleich zeigt, dafs sich die Kenosis-Lehre nicht umgehen läfst, so lange man die metaphysische Konstruktion der Person Christi beibehält.

gegen dieses gleichgültige Begriff der ruhenden substantiellen Gegenwart tritt, zeigt uns, dafs auch nach jenen Aufstellungen Feurborns die konsequentere metaphysische Formulierung des Dogmas noch Fortschritte gemacht hat. Und zwar scheinen auch hier Einflüsse des Kampfes mit den Helmstädtern im Spiele zu sein. Ihre Behauptung: Non est autem in nobis Spiritus sanctus nisi per donum aliquod suum, quod in nobis efficiat war, da sie die protestantische Grundforderung eines persönlichen Verhältnisses zu Gott leugnete, nur zu geeignet, auf orthodoxer Seite als Reaktion die einseitige Betonung der Vereinigung der Substanzen hervorzurufen. Dafs die Helmstädter überdies eine schwankende Stellung zum Ubiquitätsdogma einnahmen, mufste ihren Widerspruch nur desto bedenklicher machen.

Die Lehre von der Unio mystica als approximatio peculiaris substantiae Dei ad substantiam hominis war nun entschieden eine Neuerung, wie Musaeus richtig ausführt. A. E. 608 ff.[1]) Zwar beweist eine solche weniger die Erklärung des Thummius, dafs jene verschiedenen Arten der Annäherung Gottes an den Menschen eine subtile und unerhörte Neuerung seien (a. a. O. 180), — denn den Vorwurf der Neuerung pflegten sich in jener Zeit die Gegner mit Vorliebe zu machen, — wohl aber das Fehlen derselben in Gerhards locis im Jahre 1610, während er, wie wir gesehen, noch1625 sich skeptisch verhält.[2]) Seine Aufnahme verdankte

---

[1]) Wir sagten schon oben, dafs die Aussagen Feurborns darüber die klarsten wären. Hinsichtlich Mentzers ist Musaeus zu der Annahme geneigt, dafs er noch nicht diese Lehre gehabt habe, also noch nicht diese Konsequenz aus der ja auch von ihm verfochtenen Kenosis gezogen habe. In der That scheint er an den von jenem (A. E. 611 f.) angeführten Stellen die verschiedenen modi der göttlichen Gegenwart nur als durch die verschiedenen Wirkungen Gottes, der seiner Substanz nach immer auf gleiche Weise zugegen ist, unterschieden zu fassen; vgl. a. a. O. 1485,$_2$. An andern Stellen lehrt er aber ganz wie Feurborn z. B. 1487,$_1$. Vgl. Krebs a. a. O. 31 ff., der auch bei ihm schliefslich die orthodoxe Lehre findet.

[2]) Die skeptische Stellung Gerhards zur peculiaris approximatio entspricht nur seinem sonstigen Verhalten in jenem Streite. Er scheint der Decisio Saxonica nicht recht haben zustimmen wollen und hat Feur-

das Dogma einmal der von jeher schon üblichen Deutung der Gottesgemeinschaft als Vereinigung mit der Substanz Gottes und sodann der von den Kirchenvätern her schon üblichen Lehre von den verschiedenen Modis der Gegenwart Gottes. Freilich ist in beiden nicht von einer peculiaris approximatio der Substanz die Rede. Hinsichtlich des ersteren Punktes haben wir dies bereits gezeigt; hinsichtlich der modi der Gegenwart Gottes, der praesentia generalis, gratiae, gloriosa und hypostatica gilt aber überall die Lehre, die wir bei Gerhard 1610 finden: Observandum vero, omnes illos gradus praesentiae Dei non essentialiter, sed effectibus tantum discerni. Non enim alia Dei essentia in creaturis, alia in beatis hominibus et Angelis, alia in renatis. So viele Zeugnisse auch Hülsemann aus den Kirchenvätern, Luther, Melanchthon, Chemnitz etc. beibringt, überall läfst nichts darauf schliefsen, dafs sie eine andere Lehre als diese gehabt haben. Allein da die peculiaris approximatio eine gewisse Ähnlichkeit damit hatte, ferner der bei dem Luthertum mehr Anklang findenden Gieſsener Christologie entsprach und vor allen Dingen eine dem Zeitalter entsprechende, konsequente metaphysische Deutung enthielt, so wufste sie sich allmählich einzubürgern.[1])

---

born ermahnt, doch keine neue Phraseologie in die Kirche einzuführen. Tholuck: Geist der Theologen. 67 f. Die Decisio Saxon. scheint übrigens, wie in den anderen Punkten, so auch in diesem auf der Seite der Gieſsener sich gehalten zu haben. cf. Mus. A. E. 617.

[1]) Es ist möglich, dafs zur Bildung und Aufnahme des Dogmas auch die mystische Richtung, die wir im Luthertum im ersten Viertel des 17. Jahrh. und schon vorher finden, beigetragen hat; vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus II. 18 ff. Allein es mufs beachtet werden, dafs die Hauptvertreter derselben, Phil. Nicolai und Joh. Arndt, das Dogma nicht in der Form, die wir bei Hülsemann u. s. w. finden, sondern in der hergebrachten der Einwohnung (des Wesens) Gottes im Gläubigen haben; vgl. Phil. Nicolai, Opera lat. Tom I. Hamburg 1617. S. 203,2 ff. Die Anschauung Feurborns wird bei letzterem ausgeschlossen durch die hergebrachte Definition der Grade der Gegenwart Gottes: Omnes autem illi gradus praesentiae Dei non essentialiter, sed effectibus tantum discernuntur. Er hat daher auch nicht die Kenosis-Lehre; wie denn Feurborn seine Behauptung, Christus habe bereits vor seiner Auferstehung zur Rechten Gottes gesessen, bekämpft (Fasciculus quartus Dissert. Theol. Gieſsen 1621. S. 335).

Während Gerhard ihr, wie bereits gesagt, skeptisch gegenübergestanden hat, finden wir sie bei Hülsemann schon vor seinem Breviarium in seinem Manuale Aug. Conf. 1631. S. 135. Er läfst dieselbe dort sogleich mit der Bekehrung beginnen, was, wie wir oben oft gesehen, wegen des Glaubensbegriffs nicht recht angängig war. Im Breviarium wird sie denn auch der iustificatio und sogar der renovatio nachgestellt. Wir sehen aber auch hier wieder, dafs er eine noch unentwickeltere Lehrstufe darstellt; die Kräfte für die unio werden bereits in der regeneratio empfangen, Ext. Brev. 215, 224, die habilitas hyperphysica finden wir erst im Compendium von König und bei den Wittenbergern, so dafs also auch hier diese den konsequentesten Ausbau der Lehre geben.

Es ist noch zu beachten, dafs nach den vorhergehenden Auseinandersetzungen das Dogma nicht sich selbst seine

---

Man kann deshalb nicht Nicolai als den Erfinder dieser Lehre bezeichnen (Ritschl a. a. O. 29). Nach der Art der Entstehung des Dogmas, die wir soeben festgestellt haben, werden wir überhaupt die Mitwirkung mystischer Einflüsse bei derselben sehr gering anschlagen müssen. Es war vielmehr, können wir nach dem Bisherigen wohl sagen, die metaphysische Deutung der Person Christi, die zu der Bildung dieses Dogmas drängte. Der Schein eines gröfseren Einflusses der Mystik rührt von der allerdings nahen Verwandtschaft derselben mit der hier angewendeten Metaphysik her; vgl. Ritschl, Metaphysik und Theologie. 25 f. — Ritschl gesteht zu, dafs durch die orthodoxen Theologen die unio mystica von gewissen Bestimmungen gereinigt worden ist, mit denen sie von jenen früheren Vertretern vorgetragen wurde. Geschichte des Pietismus II. 31. Als derartige Bestimmungen führt er nun gerade solche auf, die zu den Lieblingsideen der Mystiker gehören. Sehen wir nun andrerseits, dafs der Begriff anders als bei letzteren formiert ist, so werden wir eine solche Reinigung desselben überhaupt nicht annehmen brauchen, sondern seine Entstehung andersartigen Einflüssen, nämlich denen der Metaphysik zuschreiben müssen. — Wir möchten hier weiter noch die Anschauung von Krebs a. a. O. abweisen, dafs das Dogma, um die Heilsgewifsheit zu festigen, gebildet sei, was die Rechtfertigung in ihrem forensischen Begriffe nicht zu leisten vermocht habe. Einmal verwerfen wir den Rechtfertigungsbegriff, den Krebs vorträgt — es ist der bekannte seines Lehrers Heppe; sodann möchten wir bemerken, dafs, nachdem das Dogma entstanden war, es zur Versicherung der Heilsgewifsheit benutzt werden konnte; seine Entstehung ist, wie wir gesehen, eine andersartige.

Entstehung verdankte, sondern vielmehr als ein Folgesatz aus gewissen Aufstellungen über die Person Christi gebildet wurde, was sich auch noch bei Nic. Hunnius ersehen läfst.[1]) Es mufste daher von reformierter Seite — obwohl man auch dort eine jedoch andersartige unio mystica hatte — Widerspruch finden; doch hat das wohl seine Annahme von seiten der lutherischen Theologen nur gefördert. Freilich hat es nicht überall Anklang gefunden, wie wir ja an der Schule des Musaeus sehen. Daran mochte wohl seine Neuheit und metaphysische Subtilität, sowie der Verdacht der Weigelianischen Schwärmerei, der an ihm klebte, schuld sein.[2]) Diese Gründe dürften nun auch bewirkt haben, dafs dieses Dogma dasjenige von der iustificatio aus der H. O. nicht zu verdrängen vermochte. Es ist selbstverständlich, dafs ersteres, nachdem es einmal rezipiert worden war, neben das letztere selbständig hintreten und so dasselbe seiner centralen und allein mafsgebenden Stellung berauben mufste. Und es ist gewifs kein Zufall, dafs wir mit dem Auftreten der unio mystica gleichzeitig die Gliederung der Heilsaneignung in eine Reihe selbständig neben einander stehender

---

[1]) Das Kapitel von der Vereinigung mit Christo beginnt bei ihm: Der Herr hat einen natürlichen menschlichen Leib . . . mit dem er gen Himmel gefahren . . . Es werden aber die Gläubigen und Versammlung derselben sein Leib genannt a. a. O. 351.

[2]) Ritschl nennt bekanntlich das Dogma von der unio mystica ein nach Mafsgabe der symbolischen Bücher apokryphes. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. 357. Metaphysik und Theologie 49. Geschichte des Pietismus II. 89. Wir werden nach unseren Ausführungen zugeben müssen, dafs sie in der Form, wie wir sie in der späteren Orthodoxie finden, in der Concordienformel nicht vorkommt. Andrerseits müssen wir aber auch sagen, dafs nach der Deutung, die die Person Christi in der Lehrentwicklung gefunden hat, die in jenem Symbol zum Abschlufs kommt, die Gemeinschaft mit Christus, wenn man konsequent sein wollte, in der Weise dieses Dogmas festgestellt werden mufste. Das Abendmahl soll doch eine Bestätigung unseres Glaubens sein; wird in demselben die Substanz des Leibes Christi empfangen — nach der Lehre der C. F. — so müssen wir daher auch sonst im Glauben mit derselben vereinigt sein. Und jedenfalls lehrt die C. F., wenn sie von einer inhabitatio totius Trinitatis im Gläubigen spricht, sicher ein substantielles Einwohnen derselben, womit für jene Zeit eben die reale Gottesgemeinschaft bezeichnet wird.

Dogmen finden, unter denen die iustificatio nur noch eines unter anderen ist, obwohl sie immer noch als das wichtigste unter ihnen gilt. Dafs sie, obwohl sie eigentlich gar nicht in diese Dogmenreihe hineinpafste, doch nicht von der unio mystica verdrängt wurde, verdankte sie den oben erwähnten Gründen und der Erinnerung an die frühere einheitlichere Gestalt der Heilsaneignung, die wir ja auch noch in dem zweiten, neben der apprehensio Christi herlaufenden Glaubensbegriff fanden. Eine solche Erinnerung ist es auch, wenn Hülsemann auf das Prinzip der Theologie, die Schrift, das primarium obiectum fidei folgen läfst, also wenigstens das Glaubensobjekt an die Spitze seiner Erörterungen stellt. Bei ihm finden wir auch noch nicht, wie bei Quenstedt und auch bei dem ihm sonst sehr ähnlichen Dannhauer, das Lehrstück vom Glauben vollständig aus der H. O. entfernt, er bespricht ihn unter conversio und iustificatio; während allerdings das Werk Christi auch bei ihm, wie gesagt, aufserhalb des ordo salutis, der als sein Effekt ihm gegenübergestellt wird, zu stehen kommt. Das Werk Christi mufste eben, da seine geschichtlich-ethischen Sätze sich nur zur Voraussetzung des metaphysischen Prozesses der Heilsaneignung eigneten — wie wir früher dargelegt haben — eine von dieser gesonderte, ihr vorangehende Stellung im

Der bereits erwähnte Satz, der es verwirft, quod non Deus ipse, sed dona Dei dumtaxat in credentibus habitent, kann nur den Sinn haben, dafs das essentielle Einwohnen Gottes seinen Wirkungen gegenübergestellt wird. Vgl. Krebs a. a. O. 13 und die Stelle 658, wo zwischen der substantiellen Gegenwart des Leibes Christi und derselben virtute et efficacia scharf unterschieden wird. Entscheidend aber ist es, dafs ihr Hauptverfasser, Chemnitz, in seiner Schrift de duabus in Christo naturis (Leipzig, Ausg. 1580) die Gemeinschaft mit Christus im Glauben vollständig analog derjenigen im Abendmahl darstellt. Nachdem er in jener Schrift im 30. Kapitel zunächst von der Gegenwart beider Naturen Christi im Abendmahl gehandelt, geht er 502 f. dazu über, eine solche in der Kirche auch aufserhalb desselben zu behanpten und kommt von hier aus schliefslich zur Einwohnung Christi im eizelnen. 508. Wir werden hiernach wohl auch das Bekenntnis deuten dürfen. Dafs das Einwohnen der Trinität die Wiedergeburt und Heiligung wirkt, ist bei der engen Verbindung und Gleichzeitigkeit, in der wir in der älteren Dogmatik Bekehrung, Erneuerung und Gottesgemeinschaft sehen, selbstverständlich.

System einnehmen; namentlich, nachdem dieselbe in einzelne Dogmata zersplittert war, konnte es, als Bedingung aller, nicht unter einzelnen derselben mehr abgehandelt werden. Und bei Quenstedt finden wir denn die Stellung des Werkes Christi und der Heilsaneignung, welche sich aus der metaphysischen Deutung der letzteren ergab, wieder in der konsequentesten Weise dadurch gekennzeichnet, daſs letztere neben das erstere und die Gnade Gottes als drittes Prinzip unseres Heiles tritt; der metaphysische Prozeſs war in der That neben Christus und seinem Werk zu einer selbständigen Gröſse geworden. Da wir nun die Trennung des Werkes Christi von der Heilsaneignung zuerst in der Epitome des Calixt, dem ersten systematischen Werk nach analytischer Methode, finden,[1]) so ist ein Einfluſs dieser auf jene Gestaltung sehr wahrscheinlich. Es ist das ja auch erklärlich: bei dem schärfer gegliederten Aufbau nach jener muſste die Voraussetzung der Heilsaneignung vor derselben abgehandelt werden, zumal wenn letztere metaphysisch gedeutet wurde, wie wir es ja auch bei Calixt gefunden haben. Es ist dies der Einfluſs der analytischen Methode auf die Bildung des ordo salutis, den wir früher erwähnten. Wir dürfen denselben aus den dort bereits aufgeführten Gründen nicht für sehr weitgehend erachten. Es muſsten vielmehr erst die Veränderungen mit dem protestantischen Grunddogma, die wir gezeigt, vor sich gehen, ehe die Anwendung der analytischen Methode es vollends zerreiſsen konnte. Das sehen wir daran, daſs sich bei Anwendung dieser Methode die verschiedenartigsten Gestaltungen der Heilsordnung finden. So bei Calixt, wo den beiden Heilsprinzipien, Gnade Gottes und Christi Verdienst, Glaube

[1]) Bereits Meisner giebt in seiner Philosophia sobria III. 97 f. (in der Ausgabe von 1655) den Grundriſs eines theologischen Systems nach analytischer Methode. Balth. Mentzer verfaſste ferner 1610 eine Synopsis Theologiae Analytico ordine comprehensa, in der sich, wie wir bemerken möchten, noch nichts von fruitio Dei und unio mystica findet. Die cohabitatio Sanctae Trinitatis wird als Adiunctum der Rechtfertigung angeführt, als finis Theologiae die imaginis divinae restauratio angegeben.

und Rechtfertigung nur als Mittel gegenübergestellt und noch in einem Lehrstück behandelt werden, während von unio mystica keine Rede ist. Bei Hülsemann dagegen fanden wir schon im wesentlichen den ordo salutis sowie auch seine Trennung vom Werke Christi, man kann aber nicht sagen, daſs er eigentlich die analytische Methode anwendet. Bei Dannhauer hinwiederum sehen wir die letztere, aber einen ganz andern Aufbau der Heilsaneignung; vor allen Dingen aber möchten wir auf das System Baiers, des Schülers des Musaeus, hinweisen, der die Lehre nach seinem Lehrer, also sehr viel anders als Quenstedt, darstellt und doch auch die analytische Methode anwendet.[1])

Aus dem letzten Teile ersehen wir, daſs die metaphysische Deutung der Heilsaneignung, zu der, nachdem Gottesbegriff und Person Christi einer solchen unterzogen worden war, eine immanente Notwendigkeit hindrängte, in

---

[1]) Die einheitlichere Gestaltung der H. O. bei Calixt entspricht den schon in der Bekehrung verliehenen (metaphysisch gedeuteten) aktiven vires credendi, die eine besondere Lehre von der renovatio überflüssig machten. Übrigens bringt die Epitome auch noch einen Abschnitt de conversione. Zwischen diesem und de fide etc. befindet sich De verbo Dei, De Lege et Evangelio, De Sacramentis, De ministerio verbi. Dieser Abschnitt zerfällt in die 4 Teile de ministris, de conversione, absolutione, de partibus poenitentiae, de iis, quae iustificationem et fidem sequuntur. 1. de pace et tranquillitate conscientiae. 2. de bonis operibus. Es erinnert das noch sehr an die älteren Einteilungen entsprechend seiner Abfassungszeit 1619. Bei Nic. Hunnius 1625 finden wir die Glieder: Berufung, Buſse, Rechtfertigung und Glauben — und zwar wird unter diesem die Heilsaneignung ziemlich in der alten Weise abgehandelt, jedoch ist das Werk Christi dem ordo salutis schon vorangeschickt — von guten Werken, Bekehrung, Erneuerung, Wiedergeburt — diese alle drei eigentlich ziemlich identisch dargestellt — von der Wiedergeborenen Beständigkeit, von Vereinigung mit Christus. — Hülsemann läſst zwar der heiligen Schrift Gott als primarium obiectum fidei folgen, es ist aber bei ihm von dem Genuſs Gottes oder einem Zwecke des Glaubens hier nicht die Rede, so daſs man sein System kaum analytisch nennen kann. Dannhauers Hodosophia ist analytisch aufgebaut. Von Christus wird vor der H. O. gehandelt; letztere unter der Gratia Spiritus sancti auxiliatrix, qua homo miser ad summum bonum eiusque fruitum reducitur. 611. Diese Gnade gliedert sich folgendermaſsen: A. Gratia Spiritus sancti Evangelica meritis Christi parta, sed prorsus gratuita ex parte hominis, Activa, B. Universalis, C. efficax,

ihrer scharfen Formulierung von seiten der Wittenberger hervorgerufen wurde durch metaphysische Deutungen anderer Art, die den protestantischen Grundforderungen nicht entsprachen. Denn im Kampfe mit den Helmstädtern, deren Lehre nicht genügend der Forderung der alleinigen Urheberschaft Gottes bei der Erweckung des Glaubens entsprach, fanden die Lehrstücke der conversio und renovatio, wie wir sie bei den Wittenbergern sehen, ihre Ausbildung. Im Streite mit den Tübingern, die dem wahren, menschlichen Leben Christi nicht gerecht wurden, wurde im Verfolge einer letzterem entsprechenderen Formierung der Lehre von Christo zu jener Deutung der göttlichen Allgegenwart geschritten, die das Dogma von der unio mystica zur Konsequenz haben mufste. Und letzteres schliefslich fand seine Aufnahme und letzte Ausbildung gleichfalls im Kampfe mit den Helmstädtern, womit ihnen gegenüber die Forderung

---

D. successive — hierunter die Gnadenstufen — E. resistibilis, F. amissibilis, G. Unitiva 624 — hier vollständig isoliert die unio mystica, im wesentlichen nach Hülsemann. Bis hierhin ist die Gnade im allgemeinen dargestellt, es folgt et in specie, H. vocans, I. revocans, K. iustificans, L. vivificans seu regeneratrix — und zwar heifst es von der regeneratio, dafs sie momentanea et passiva sei ut naturalis generatio 924. Unter der gratia regeneratrix wird noch die adoptio behandelt, — M. inhabitatrix — hier de perseverantia, aber nichts von unio mystica, N. contestatrix, O. illuminatrix, P. sanctificatrix — hier renovatio. Ganz getrennt hiervon wird von der poenitentia und unter dieser de fide und de conversione — und zwar auch im engen Anschlufs an Hülsemann — gehandelt. — Wir möchten hier noch zur weiteren Erhärtung unserer Behauptung von dem geringen Einflufs der analytischen Methode auf die Bildung der H. O. das System von Casp. Erasm. Brochmand, Leipzig 1638, anführen, das nicht analytisch ist und folgende Gliederung des ordo salutis hat II. 292 ff.: Poenitentia, de fide iustificante, de iustificatione, de regeneratione et renovatione — dieser locus ist mit den vorhergehenden zusammengezogen —, de bonis operibus, de ecclesia, de fidelium unione cum Deo 786 f. In letzterer finden wir nichts von der peculiaris approximatio, wie denn das System noch verhältnismäfsig wenig metaphysische Einflüsse im ordo salutis zeigt. Das Werk Christi findet sich im ersten Teile, jedoch findet sich unter der iustificatio 462 f. und unter fides iustificans 417 noch eine ziemlich ausführliche Auseinandersetzung darüber. — Über Baier ist schon das Nötige oben gesagt worden.

einer persönlichen, innigen Gemeinschaft mit Gott und Christo gewahrt wurde.

Wenn wir dies nun in Betracht ziehen, so wird uns die Schroffheit und zugleich die Siegesgewifsheit, mit der ein Calov seine Anschauungen als die allein der gesunden Lehre gemäfsen vertrat, begreiflich werden. Er war sich eben bewufst, für echt protestantische Forderungen einzutreten.[1]) Wir sahen ja, dafs, nachdem nun einmal die ganze Entwicklung der Theologie auf eine metaphysische Deutung der Heilsaneignung hingedrängt hatte, diejenige, welche er und seine Genossen ihr gaben, die dem Protestantismus angemessenste war. Allerdings scheint eine Forderung des letzteren nicht zu ihrem Rechte zu kommen: Die Wirkung des Heils durch das Wort. Allein das wird doch dadurch wieder gut gemacht, dafs auch dieses zu einer metaphysischen Gröfse wird, infolgedessen in erster Linie freilich nur seine Substanz, wenn wir so sagen dürfen, nicht sein Inhalt wirksam wird.[2]) Und dafs die Wittenberger Lehren die dem damaligen Zustande des Protestantismus und der Wissenschaft entsprechendsten waren, das sehen wir an dem Einflufs,

---

[1]) Dieses Bewufstsein werden wir auch in dem mifslungenen Versuche, ein neues Bekenntnis, den consensus repetitus (1655; herausgegeben 1664) aufzustellen, erkennen müssen, in welchem neben allerdings sehr vielem Kleinlichen sich doch auch eine energische Geltendmachung protestantischer Forderungen findet. — Für die Aufrechterhaltung der echten Traditionen der Reformation bei den orthodoxen Theologen trotz aller Verschiebungen der Lehre vgl. auch Kaftan, Wesen der christlichen Religion 395; für die Vorliebe Calovs für eine biblische Begründung der Lehre, die ihn nicht nur von Calixt und Hülsemann, sondern selbst von Musaeus unterscheidet, vgl. Tholuck, Geist der Theologen 248.

[2]) Auch die metaphysische Deutung des Wortes stammt aus den 20er Jahren des 17. Jahrh. Den ersten Anlafs dazu gab der bekannte Rathmannsche Streit. Rathmann hatte behauptet, dafs der Geist vor und getrennt von dem Worte im Menschen die Fähigkeit für dessen Verständnis wirke. Er meinte, dafs der übernatürliche Effekt im zu Bekehrenden nur durch eine übernatürliche Kraft hervorgebracht werden könne; eine metaphysisch ganz folgerichtige Ansicht. Um nun den durch diese Lehre gestörten innigen Zusammenhang zwischen Wort und Geist zu wahren, lehrte die Orthodoxie statt dessen, dafs dem Worte de essen-

den sie ausgeübt haben. Derjenige des Synkretismus war ein lediglich negativer, er wirkte teils kritisch zersetzend, teils die Gleichgültigkeit gegen ein bestimmtes Lehrsystem und schliefslich gegen eine bestimmte Religion überhaupt fördernd.[1]) Dagegen finden wir die Lehren der Wittenberger im wesentlichen noch in den pietistischen Systemen wieder, wie denn der Pietismus überhaupt nichts am Dogma ändern wollte.[2]) Ja, wir werden noch sehen, dafs gerade unser Dogma für jene Bewegung noch von erheblicherer Bedeutung war als jene Herübernahme der orthodoxen Dogmatik. Viel geringer sind auf den Pietismus, wie überhaupt, die Einflüsse der Theologie des Musaeus gewesen, und es zeigt sich darin, dafs sie für sein Zeitalter nicht die angemessenste war, während sie uns sympathischer sein wird. Selbst seine Schüler haben mit alleiniger Ausnahme Baiers seine Lehren in vieler Beziehung nicht bewahrt. Des letzteren Kompendium ist der getreueste systematische Ausdruck seiner Theologie, wie es denn aus seinen Einzelarbeiten zusammengearbeitet ist. Schon Buddeus dagegen nähert sich in seiner Bekehrungslehre teils den Helmstädtern, teils Calov; auch hinsichtlich der unio mystica schwankt er zwischen jenem und Musaeus.[3]) Von Hebenstreit sahen wir bereits, dafs er in echt metaphysischer Auffassung im Gegensatz zu seinem Lehrer hyperphysische Kräfte vor Beginn der Entwicklung der Bekehrung fordert; durch letztere Annahme in Verbindung mit derjenigen der alleinigen Bewirkung der

---

tia sua eine übernatürliche Kraft innewohne. Es kam hinzu, dafs das Wort infolge der Inspirationslehre zu einer hyperphysischen Gröfse geworden war, der infolgedessen auch eine solche Kraft innewohnen mufste. Auch hier wurde jedenfalls im Kampfe mit einer anderen metaphysischen Deutung die orthodoxe Lehre im Interesse einer protestantischen Forderung aufgestellt, wobei allerdings, wie gesagt, der Inhalt des Wortes nicht zur Geltung kam. Vgl. auch Gass a. a. O. I. 240. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie I. 365 ff.

[1]) Für die zersetzende Wirkung der Calixtinischen Theologie; vgl. Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller 1848. 185. 193.

[2]) Vgl. Kaftan, Wahrheit der christlichen Religion. 200.

[3]) Buddeus: Institutiones theologiae dogmaticae 1723. 945. 1077. 976. 994.

Bekehrung durch den heiligen Geist wird seine Lehre derjenigen Hülsemanns sehr ähnlich. Er bestreitet die von Musaeus prätendierte Identität von conversio transitiva und intransitiva, desgleichen von renovatio transitiva und intransitiva aus metaphysischen Erwägungen, dagegen deutet er die unio mystica in des ersterem Sinne, indem er nur eine substantialis inhabitatio spiritus sancti annimmt. 975 f.[1]) Er bewegt sich in einer mittleren Linie zwischen den Wittenbergern und Musaeus, wie er denn beide Richtungen zu versöhnen strebt. (Vorreden. XX.)

III. Die letzten Gründe und die Folgen der zur Bildung der H. O. führenden Entwicklung.

Die Verschmelzung von Metaphysik und Theologie.

Dieser geringe Einfluſs und das noch geringere Verständnis, das der berühmte Jenenser Theologe fand, darf uns nicht Wunder nehmen. Er bekämpfte die Veränderungen, die mit der Lehre durch die metaphysische Deutung von seiten der Wittenberger vorgenommen wurden, ohne sich bewuſst zu werden, daſs dieselben in der letzteren ihren Grund hatten. Nicht als ob er den Unterschied zwischen ethischer und metaphysischer Deutung nicht erkannt hätte,[2]) aber er sah nicht ein, daſs die Anwendung der letzteren die Veränderungen hervorgebracht hatte, die er miſsbilligte. Wir finden daher nirgends eine Bekämpfung der Anwendung der Metaphysik von seiner Seite; er hat im Gegenteil den metaphysischen Gottesbegriff, die Zwei-Naturenlehre, das Einwohnen der Substanz Gottes im Menschen.[3]) Ja seine Zeitgenossen scheinen ihn sogar eines zu groſsen Gebrauchs der Philosophie bezichtigt zu haben.[4]) So macht ihm auch

[1]) Übrigens nahm auch Musaeus mit anderen hier nicht besprochenen Lehren eine einsame Stellung ein; vgl. Dorner a. a. O. 538.

[2]) Vgl. seine Unterscheidung zwischen peccatum originale concret (ethisch) genommen und abstrakt (metaphysisch). A. E. 231 ff.

[3]) Für den neuplatonischen Gottesbegriff bei Musaeus vgl. sein Gutachten über den consensus repet. in Calovs Historia Syncretistica. Ausg. 1685. 1055.

[4]) Vgl. G. Frank a. a. O. II. 31. Tholuck, Akadem. Leben II. 66 f.

sein Schüler Buddeus den Vorwurf, dafs er noch zuviel Wert auf die scholastische Theologie lege. Er fährt dann fort: Controversiarum etiam quarundam, quae B. Musaeo cum aliis intercesserunt, non aliam originem quam terminorum Metaphysicorum usum diversum fuisse, res ipsa docet. Excusandus tamen merito uterque et Musaeus et Baierus, est; cum eo quo vixerunt tempore, haec tractandi theologiam ratio ubique fere recepta esset, Isagoge historico-Theol. 359 ff.[1]) Was sagt nun aber dieser Theologe über die Anwendung der Metaphysik? Non loquimur de terminis (scil. Metaphysicis) quos vocant, ecclesiasticis seu ab ecclesia universa receptis, et ad haereticorum fraudes detegendas ac evitandas comparatis, quippe qui merito retinentur; sed de iis, quos scholasticorum acumen sine necessitate invexit. 391. Hinsichtlich dieser wird Vorsicht und Mafs im Gebrauch empfohlen. Wir sehen, davon, dafs durch metaphysische Begriffe Verschiebungen in der Lehre stattfinden können, ist hier kein Bewufstsein vorhanden; es ist nur Furcht vor unnützen Spitzfindigkeiten, die hier Beschränkung und Vorsicht ratsam erscheinen läfst.[2]) Und anders werden wir uns auch die Stellung des Musaeus zur Metaphysik nicht

[1]) Die Lehre des Musaeus von der fides als causa impulsiva minus principalis der Rechtfertigung veranlafst ihn zur Warnung vor unnötigem Eifer in der Einführung metaphysischer Termini. Inst. 1020. Von ihm und seinen Schülern berichtet auch J. O. Herrm. ab Elswich: Historia Metaphysicae § 31: tantum umbram et vix tertiam Metaphysices partem, suis aliquando auditoribus sistunt atque inculcant.

[2]) Wir finden in diesem Zeitalter sehr häufig, dafs man sich ereifert über das Überhandnehmen der Verwendung der Metaphysik in der Theologie, ohne dafs man aber dabei zur Erkenntnis kommt, wieweit man selbst hierin schon vorgeschritten ist. So haben wir gesehen, dafs die Lehre des Reformierten Amesius eine in gewifs hohem Grade metaphysisch beeinflufste ist. Trotzdem „ist er einer Vermischung von Theologie und Philosophie entgegen. An die Stelle der philosoph. Ethik will er die christliche gesetzt wissen, an die Stelle der Metaphysik die Dogmatik.“ Tholuck, Akad. Leben II. 214. In seiner Disputatio Theol. contra Metaphysicam (Philosophemata. Amsterdam 1651. Opera V.) 85 ff. verwirft er die Metaphysische Gotteserkenntnis überhaupt; sodann behauptet er die doctrinam totam de Ente quatenus est ens ad illam disciplinam pertinere, cuius est naturae, essentiae et definitionis doctrinam generalem explicare id est ad logicam.

vorstellen dürfen: für ihn waren daher Veränderungen in der Lehre, die durch ihre Anwendung hervorgebracht wurden, in dieser nicht an und für sich begründet, sondern in einer abweichenden resp. falschen oder zu spitzfindigen. Er sagt am Schlufs seiner Disputatio de fide, in der wir gerade die metaphysische Deutung der Bekehrung bei den Scholastikern durch eine ethische seinerseits bekämpft finden: 94. Ignoscat potius lector, quod his talibus, quae maximam partem ad cathedram Philosophicam spectant, praeter morem diutius sumus immorati . . . Es geht hieraus hervor, dafs ihm ethische und metaphysische Deutung beide philosophischer Art sind, dafs mithin ein scharfer spezifischer Unterschied zwischen ihnen für ihn nicht existiert; derselbe beruht ihm vielmehr nur auf der falschen oder richtigen Anwendung ein und derselben Philosophie. Ihm war die Verquickung von Metaphysik, Ethik und Theologie wie allen seinen Zeitgenossen so in Fleisch und Blut übergegangen, dafs er ihre Unterschiede, trotz der Kenntnis, die er davon hatte, nicht festhalten konnte, vor allen Dingen nicht so weit, dafs er die Anwendung der Metaphysik als die Ursache der Veränderung der theologischen Lehre verstehen konnte. Indem er nun aber so vollständig auf dem Grund und Boden der Anschauungen seines Zeitalters stand und andrerseits doch Lehren vortrug, die diesen sich nicht fügen wollten, mufste er notwendig unverstanden bleiben. Die Lehre der Wittenberger war eine konsequente metaphysische Deutung des Heilsprozesses und entsprach als solche den Anschauungen der Zeit; die von ethischen und psychologischen Gesichtspunkten aus geleiteten und sorgfältig ins Einzelne gehenden Untersuchungen des Musaeus dagegen erschienen ihr, die alles unter den von allem Konkreten und Einzelnen absehenden metaphysischen Begriffen zu denken gewohnt war, als scholastische Spitzfindigkeiten.[1])

[1]) Allerdings waren diese Vorwürfe insofern begründet, als er sich recht häufig auf Scholastiker beruft. So auch für seine Lehre, dafs der Wille dem Intellekt Zustimmung zur göttlichen Wahrheit anbefehlen

In dem Unvermögen nun, Theologie und Metaphysik auseinanderzuhalten, das wir bereits bei den Reformatoren finden, werden wir den letzten Grund der hier stattgehabten Entwicklung zu erblicken haben. Bei den Reformatoren finden wir ja noch Versuche, die letztere bei Seite zu stellen, es findet aber bei ihnen und in der folgenden Entwicklung in immer steigendem Maſse eine derartige innige Verschmelzung beider statt, daſs die metaphysischen Deutungen mit den Glaubenswahrheiten vollständig identifiziert werden.

Es wird uns diese Entwicklung begreiflich, wenn wir uns noch einmal die Art und Weise vor Augen führen, auf welche wir in der Heilsaneignung die Metaphysik angewendet sahen. Wir fanden, daſs überall dort auf das hinter den konkreten Wirkungen der Dinge liegende wahre Wesen derselben, das Sein, zurückgegangen wurde. So ergaben sich die vires passivae credendi, die vires novae in der renovatio und die habilitas ὑπερφυσική und endlich die durch letztere ermöglichte Vereinigung der göttlichen und menschlichen Substanz. Durch das Absehen von allen konkreten Äuſserungen eines Dinges gelangt man nun aber zu einem derartig unbestimmten Begriffe des wahren Wesens desselben, daſs eine Unterscheidung desselben von dem wahren Wesen der anderen Dinge nicht mehr möglich ist. Der Begriff des wahren Wesens geht dadurch in demjenigen des wahren Wesens aller Dinge, d. i. dem Sein der Welt unter; dank seiner Unbestimmtheit vermag das wahre Wesen des Einzeldinges sich nicht gegen das wahre Wesen der

müsse, (Introduct. in theol. I. 184), worin wir auch ein Zeichen der ethischen Richtung seiner Theologie erkennen müssen, die ihn vor seinen Zeitgenossen auszeichnet (cf. Tholuck, Kirchliches Leben II. 345). Gerade gegen diese Lehre richtet sich infolge jener Berufung der Vorwurf des Scholasticismus, den C. A. Heumann in der Vorrede zu Adam Tribbechovius: De doctoribus scholasticis (Jena 1719 S. XXX f.) erhebt. — Es sei hier noch erwähnt, daſs wegen seiner Abweichungen von der orthodoxen Lehre und wegen seiner Milde gegen den Synkretismus Musaeus von Val. E. Löscher mit zu denen gerechnet wird, die dem Pietismus den Weg bereiten halfen. Vollständiger Thimotheus Verinus I. Wittenberg 1718. 38 ff.

Gesamtheit der Dinge zu behaupten. Dieses letztere ist aber nun nichts anderes als der allgemeine, unbestimmte Hintergrund der Dinge, in welchem das Wesen des Einzeldinges dank seiner Unbestimmtheit aufgeht. Das wahre Wesen des Dinges aber begründet dessen Dasein, Beschaffenheit und Wert. Geht nun das wahre Wesen der Einzeldinge in demjenigen der Welt auf, so begründet dieses das Dasein, die Beschaffenheit und den Wert der Einzeldinge, d. h. der durch metaphysische Abstraktionen gewonnene Welthintergrund wird damit zum Urgrund der Dinge. Mit diesen Aufstellungen nähert sich aber die Metaphysik einer religiösen Anschauung. Auch das Christentum kennt in Gott den Urgrund aller Dinge, von dem und in dem sie ihre Existenz, Beschaffenheit und Wert haben. Zwar ist jener Urgrund der Metaphysik eigentlich nichts als eine Abstraktion von der Welt; aber gerade indem er von allen konkreten Eigenschaften derselben abstrahiert, wird er zur Nicht-Welt, ein Prädikat, das auch dem christlichen Gottesbegriffe zukommt. In dieser völligen Abstraktion von allem Konkreten und der dadurch bedingten Unbestimmtheit nun des metaphysischen Begriffes des Welthintergrundes oder, wie wir gleich sagen wollen, des reinen Seins liegt die Möglichkeit seiner innigen Verschmelzung mit dem christlichen Gottesbegriffe.[1]) Dank seiner Unbestimmtheit konnte er ganz gut eine wissenschaftliche Abstraktion aus dem letzteren darstellen, wie denn die Theologen wohl sicher nie etwas anderes unter ihm sich gedacht haben als eine aus dem christlichen Gottesbegriffe gezogene wissenschaftliche Abstraktion, sonst würden sie ihn sicher nicht recipiert haben.[2])

---

[1]) Und natürlich auch mit jedem anderen Gottesbegriffe. Vgl. Herrmann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 129.

[2]) Vgl. Ritschl: Geschichte des Pietismus III. 129: In der rechtgläubigen Theologie gilt die stillschweigende, also nicht überlegte Behauptung, dafs die Distinktionen der platonischen und aristotelischen Metaphysik das richtige Mittel sind, um die religiösen Anschauungen und Gröfsen in der Bibel zu verstehen.

Dafs sie damit einen neuen, ganz andersartig zu stande gebrachten Begriff an den christlichen heranbrachten, konnte ihnen eben so schwer in den Sinn kommen, weil dank der Unbestimmtheit des ersteren der letztere wie jeder andere ihm untergeordnet werden konnte. Und dasselbe ist auch hinsichtlich der übrigen metaphysischen Deutungen in der Theologie der Fall, um dies hier gleich zu erörtern. Der metaphysische Begriff der Substanz des Menschen, die hinter seiner konkreten Beschaffenheit, die vires credendi, die hinter den konkreten Glaubensakten liegen, sie sind so unbestimmt, dafs ihnen als den weiteren der konkrete als engerer Begriff immer untergeordnet werden kann. Dadurch kommt es aber gar nicht zum Bewufstsein, dafs an die konkrete Beschaffenheit des Dinges ein neuer, nicht in ihm liegender Begriff, der des Seins, von aufsen herangebracht wird. Die Möglichkeit der innigen Verschmelzung von Metaphysik und Theologie beruht also darauf, dafs erstere Begriffe darbietet, die unbestimmt genug sind, um diejenigen der letzteren ihnen unterzuordnen und sodann besonders, dafs ihr Haupt- und Grundbegriff, derjenige des reinen Seins, als Welthinter- und Urgrund manches dem christlichen Gottesbegriffe ähnliche aufweist. Wir haben nun gesehen, dafs die metaphysischen Deutungen die konkreten geschichtlichen Thatsachen und deren ethische Aneignung zurückdrängten. Das wird uns jetzt sehr begreiflich erscheinen, wenn wir folgendes erwägen: einmal mufsten die metaphysischen Abstraktionen als die Oberbegriffe vor den geschichtlichen und ethischen Thatsachen, als denen ihnen ein- und untergeordneten Begriffen den Vorrang gewinnen; sodann handelte es sich in der Theologie um eine wissenschaftliche Betrachtung der Heilslehre; erkannte man aber die Metaphysik, die selbst rein wissenschaftlich ist, an und sah in ihren Begriffen berechtigte Abstraktionen der christlichen Wahrheit, so mufsten dieselben die einfachen Thatsachen der Geschichte und des praktischen Glaubenslebens zurückdrängen. Vor allen Dingen aber beanspruchte die

Metaphysik die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge zu geben. Und hiermit sind wir denn zu dem Grunde gelangt, dem hauptsächlich die Verschmelzung der Metaphysik und Theologie und damit die Beeinflussung der letzteren durch die erstere, deren Möglichkeit wir bis jetzt gesehen haben, zu verdanken sein dürfte.

Dem Protestantismus ist im Interesse der Heilsgewifsheit alles an einer wahren Erkenntnis der Gegenstände seines Glaubens gelegen. In diesem Interesse an der Wahrheit also kommen alle beide, Protestantismus und Metaphysik, überein. Nun empfängt aber der erstere seine Wahrheiten aus der göttlichen Offenbarung, die letztere dagegen aus den Spekulationen der menschlichen Vernunft. Das scheint einen tiefen Gegensatz zwischen beiden zu begründen. Und so finden wir denn auch durch die ganze Entwicklung der protestantischen, namentlich der lutherischen Theologie hindurch ein tiefes Mifstrauen gegen die Vernunft und die aus ihr quellende Philosophie. Aus diesem Grunde standen auch zuerst die Reformatoren der überlieferten Schulphilosophie feindselig gegenüber, — was freilich ihren Gebrauch von seiten derselben nicht ausschlofs — und entwickelte sich gegen Ende des Reformations-Jahrhunderts ein erbitterter Widerstand gegen das Eindringen der Metaphysik. Die Aufnahme der überlieferten Dogmen war es, die diesen Gegensatz überbrücken half. Glaubte man hier den Gegenstand des Glaubens unter metaphysischen Kategorien richtig dargestellt zu finden, so lag kein Grund mehr dagegen vor, dieselben auch bei den übrigen theologischen Lehren anzuwenden.[1])

[1]) Indem der Widerspruch gegen die Metaphysik, den ein Hofmann, Werdenhagen etc. erhoben, nicht gegen die überlieferten Dogmen, sondern nur gegen eine weitergehende Anwendung der Metaphysik in der Theologie — und das auch nur in einer ganz inkonsequenten Weise — sich richtete, mufste derselbe notwendig erfolglos bleiben. Denn nachdem in der C. F. eine weitergehende und konsequentere metaphysische Deutung der Person Christi und die Unfähigkeit der Unwiedergeborenen in Gestalt der capacitas passiva bekenntnismäfsig fixiert worden waren, war den

In jenen Dogmen war man nun infolge der Anwendung der metaphysischen Kategorien des reinen Seins, der Person, der Substanz, der göttlichen und menschlichen Natur auf das wahre Wesen Gottes und Christi zurückgegangen; dem Protestantismus andererseits war alles an der Wahrheit der Erkenntnis gelegen, wodurch konnte diese aber besser verbürgt werden, als durch die Erkenntnis des wahren Wesens der Glaubensobjekte? Dafs die Metaphysik also in ihrer Anwendung auf die religiöse Materie zur Feststellung des Wesens derselben gelangte, das war es, womit sie einem Bedürfnis des Protestantismus entgegenkam und was ihre Aufnahme veranlafste. Man glaubte in jenen Dogmen wirklich das Wesen Gottes und Christi dargestellt zu sehen und zwar auf Grund der Offenbarung; von der Metaphysik meinte man, seien nur die Kategorien oder Termini entlehnt; dafs thatsächlich auch ein Teil des Inhalts ihr entstamme, erkannte man nicht. So führte also das Interesse an der Wahrheit der Erkenntnis, das beide wegen der verschiedenen Quellen, aus denen sie schöpften, zu trennen schien, beide zusammen. Man bediente sich arglos der Kategorien der Metaphysik, um das Wesen der Glaubensobjekte festzustellen, ohne zu merken, dafs mit jenen auch ein neuer

---

Theologen in der Verteidigung dieser ihrer Bekenntnisschrift die Anwendung der Metaphysik gewissermafsen zur Pflicht gemacht. Dafs übrigens zwischen dem Mafse der letzteren bei den Verfassern der C. F. und den älteren Theologen bis Gerhard einerseits und demjenigen bei der späteren Orthodoxie ein ziemlich grofser Unterschied waltet, wird aus unserer Darstellung der Entwicklung der H. O. ersichtlich geworden sein. Daher ist es relativ richtig, dafs „Freund der C. F. und Freund der Scholastik“ nur in moderner Betrachtungsweise gleichgeltende Begriffe geworden sind (Tholuck, Geist der Theol. 63). Andrerseits mufs aber doch zugegeben werden, dafs die Theologie am Ende des 16. Jahrh. (vgl. Gass a. a. O. I. 198), ja sogar schon vor der Abfassung der C. F. eine scholastische Neigung in sich trug, deren Keim eben in der Aufnahme jener Dogmen lag, und dafs das zum Schulcharakter neigende, symbolische Buch selbst neuer Ausgangspunkt für den Fortschritt im begriffspaltenden Formalismus geworden ist. (Tholuck: Akadem. Leben II. 133.) — Für die metaphysische Bearbeitung der zwar weit oberhalb der philosophischen Sphäre liegenden Spitzen des Dogmas vgl. Gass a. a. O. I. 201.

Stoff an dieselben herangebracht wurde, der sie umgestaltete, ja verdrängte. Und so kam es denn, daſs man in jenen metaphysischen Deutungen der religiösen Wahrheiten diese selbst zu finden glaubte; ja daſs man in diesen metaphysischen Aufstellungen geradezu eine Bürgschaft jener sah, wie z. B. die Wahrheit der Erscheinung Gottes in Christo auf Erden in der Zwei-Naturenlehre erst verbürgt wird.[1])

Aber wurde die Wahrheit, die die Verbindung von Metaphysik und Theologie darbot, wirklich als solche anerkannt? Diese Frage müssen wir erheben, denn jene metaphysische Deutung der Person Christi — um nur diese eine hervorzuheben — sie galt doch als ein Geheimnis, dessen adäquate Erkenntnis im Diesseits nicht möglich sei. Damit war aber gesagt, daſs man in jener Lehre doch eigentlich noch nicht die Wahrheit besitze.

Ähnlich steht es auch mit der metaphysischen Deutung der Heilsaneignung. Wir fanden, daſs nach Quenstedt die verschiedenen Glieder, in die gerade jene Deutung dieselbe auseinanderriſs, eigentlich gleichzeitig und aufs innigste verbunden und nur in unserer Auffassungs-

---

[1]) So wird bei Baier, bei dem wir als Schüler des Musaeus die Heilsaneignung nicht metaphysisch gedeutet finden, die wahre Gottheit und Menschheit Christi von der Art der Vereinigung beider Naturen abhängig gemacht: Unio denique illa, ex actu unitionis resultans non est qualiscunque duarum naturarum divinae et humanae coniunctio, sed talis, qua natura divina, prout est Filii Dei natura seu prout in hypostasi *τοῦ λόγου* subsistit, intra hanc ipsam hypostasin citra commixtionem seu confusionem et conversionem arctissime tamen simul et indissolubiliter sibi coniunctam habet naturam humanam, et cum ea constituit unum *ὑφιστάμενον*, quod et verus Deus et verus homo est. Comp. 349. — Daſs die metaphysischen Termini wegen ihrer Heraushebung des wahren Wesens benutzt wurden, sehen wir daran, daſs sie bei Betonung der Wahrheit eines Punktes mit dieser gleichgesetzt werden. In persona Christi spectanda sunt I. quod Christus est verus et Patri consubstantialis, coaeternus et coaequalis Deus. II. Quod idem Christus est verus homo, nobis consubstantialis a. a. O. 343, ferner: Probant, Filium esse verum et natura Deum, argumenta varia. 143... quicunque et genitus de substantia Dei Patris ille est verus ac aeternus Deus. 144. (Vgl. dazu C. F. 538. 540. 542.) — Um schliefslich noch zu zeigen, welche maſsgebende Bedeutung die metaphysischen Deutungen in der Theologie erlangt hatten, geben wir hier einige Aus-

weise auseinandergezogen sein sollten. Kurz, wir finden in der gesamten lutherischen Dogmatik den Dualismus, dafs die metaphysischen Dogmen einerseits die volle Wahrheit bieten sollen, aus denen der Glaube seine Gewifsheit schöpft, und andererseits uns auf Erden unbegreifliche Geheimnisse darstellen, aus denen Glaubensgewifsheit zu erhalten doch nicht möglich ist. Wir sahen weiter, welch einen Widerspruch die metaphysische Deutung der Heilsaneignung der Helmstädter fand, weil sie den protestantischen Grundforderungen nicht entspräche; wir sahen aber auch andererseits, wie lange man schwankte, ehe man eine solche mit Wahrung jener fand und wie diese von einem der tüchtigsten Theologen bekämpft wurde.

Aus dem allen ersehen wir, dafs in der orthodoxen Dogmatik doch ein Bewufstsein von der Unzulänglichkeit der metaphysischen Deutungen der Lehre vorhanden gewesen sein mufs; ein Bewufstsein, das freilich zu keiner Erkenntnis der Verschiedenheit von Metaphysik und Religion kommen und daher überhaupt zu keinem festen Standpunkte der ersteren gegenüber gelangen konnte. Dies sehen wir schon an der Anerkennung der Metaphysik überhaupt. Sie

führungen Calovs über den Gebrauch der Metaphysik in der Theologie wieder. Es heifst in der Metaph. I. 167 f: Absque ea (scil. Metaphysica) plurima sunt in Theologiis, quae accurate sciri nequeant. Quando de principio primo fidei, de norma controversiarum, de perfectione scripturae disseritur; vel de unitate, de Essentia, de substantia, de personalitate, de dependentia etc. ἐξέτασις in loco de Trinitate instituitur, quid sine Metaphysica intelligi poterit. Conclusiones quoque Theologicae longe plurimae neque dextre explicari neque accurate probari possunt sine distincta Metaphysicae cognitione. Es entsprechen diese Ausführungen aber ganz dem ihnen als These vorangesetzten Zweck der Metaphysik: Finis Metaphysicae genuinus est mentem nostram cognitione rerum abstractissimarum perficere et disciplinas inferiores dirigere in facultatibus denique summis usum suum exserere. a. a. O. 165. Vgl. damit Scheibler a. a. O. I. 45,$_2$, 39,$_2$, 40,$_2$. Martini a. a. O. 1228. — Wir möchten weiter noch bemerken, dafs Balth. Meisner bereits 1615 in fast gleichlautender Weise die Wichtigkeit der Metaphysik für die Theologie betont. Philosophia sobria Giefsen 1615. I. 15 f. — Schliefslich sei darauf hingewiesen, dafs selbst bei einem Spener Identifikation von Metaphysik und Gotteserkenntnis sich findet. Ritschl, Metaphysik und Theologie 64.

soll die allgemeinsten Begriffe für alle Wissenschaften liefern. Soll nun die Theologie eine Wissenschaft sein, so mufs auch sie diesen unterworfen sein. Dieselbe Theologie spricht nun aber der Vernunft jedes Recht zum Urteil über ihren Inhalt ab, mufste sie da nicht konsequenterweise jede Berechtigung der Metaphysik verwerfen? Und blicken wir nun in die metaphysischen Systeme, eines Calov z. B., so finden wir überall den Dualismus, dafs ihre Begriffe einerseits auf die Gegenstände der Religion angewendet werden, andererseits diese Anwendung aber wieder so restringiert wird, dafs schliefslich nahezu eine Verneinung derselben herauskommt. Die metaphysischen Begriffe sollen als allgemeinste Abstraktionen auch unter Berücksichtigung der religiösen Wahrheiten gebildet werden. Aber bei dieser Abstraktion werden letztere nur nach Analogie der endlichen Dinge behandelt.[1]) Damit ist aber schon gegeben, dafs die metaphysische Abstraktion in Bezug auf die Glaubenswahrheiten zu keinem adäquaten Begriffe gelangt. So mufs denn, wenn es im einzelnen zur Anwendung derselben bei übersinnlichen Dingen kommt, stets zugegeben werden, dafs denselben doch eigentlich ein ganz anderer Begriff zukommt.[2]) Die eigentliche Konsequenz aus diesem

---

[1]) Vgl. Calov Metaphys. I. 171. Termini (Metaphysicae) non sunt aestimandi e rebus saltim creatis, sed sicubi et ad mystica applicati deprehendantur, per analogiam communis conceptus formandus est abstrahens ab his simulatque ab illis . . . (vgl. Systema loc. I. 360. 373). 173. Applicatio terminorum transcendentium ad res mysticas, ut omnino fieri potest, non nisi *ἀναλόγως* fieri debet.

[2]) Vgl. II. 95 ff. . haud negandum longe eminentiori modo personae rationem esse in divina essentia, quam in finita natura: quandoquidem ob naturae divinae excellentiam personae divinae in infinitum distent a personis creatis angelis et hominibus. Hanc vero eminentiam perfecte quia non assequimur, non inde peculiare nomen sumere possumus, Deoque tribuere sicut in specie personae nomen intelligentibus naturis finitis tribuimus: sed in vocabulorum defectu res divinas exprimentium hoc retinere cogimur, haud secus ut iustitiam Dei misericordiam in Deo esse dicimus similibus nominibus, quibus ea quae in nobis accidentia sunt, designantes ea quae in Deo sunt ipsissima eius essentia. — Substantia divina longe etiam aliam habet rationem in respectu ad personalitates,

Sachverhalt wäre nun die gewesen, dafs man den metaphysischen Dogmen höchstens eine relative Wahrheit zugestanden hätte. Dies geschah ja auch insofern, als man sie, wie bereits gesagt, für Mysterien erklärte, deren volle Erkenntnis erst im Jenseits erhalten würde. Gerade auf diesem ihrem Charakter als Mysterien beruhte es aber andererseits, dafs man doch in ihnen die religiöse Wahrheit sah, der gegenüber die Vernunft verstummen mufste.[1]) Man glaubte eben in der Offenbarung, der religiösen Wahrheit, selbst Metaphysik zu haben und wurde sich infolgedessen nicht bewufst, dafs diese von aufsen hineingetragen worden war.

Lag nun aber in der Annahme jener metaphysischen Deutung als religiöse Wahrheit nicht doch etwas Berechtigung? Wir sahen soeben, dafs es sich kaum abweisen läfst, dafs in jener Zeit ein Bewufstsein von der Unzulänglichkeit jener vorhanden war und dafs man ihr gegenüber das alte Grunddogma zu wahren suchte. Wir haben auch oft genug in unseren Betrachtungen festgestellt, dafs die

---

quam substantia humana vel angelica. Illa n. per communicationem est indivisa: haec vero divisa. Illud quidem ob summam perfectionem et infinitatem, hoc ob imperfectionem et finitatem. Vgl. Martini: Vernunftspiegel 568. „Was anlangen thut, dafs wir sagen, das Ens commune sei Deo et creaturis, so ist solches zu verstehen de confusissimo conceptu und mehr von dem Wort als von der Sache selbsten. Denn wir sagen, . . . dafs Ens nicht sei eine solche communis natura, wie animal commune est homini et bruto, sondern es habe in sich einen ordinem prius et posterius, wo nun prius und posterius ist, da kann ja in Worten selbst nicht eine rechte unitas sein, sondern vielmehr diversitas, und also nicht unum, sondern multum. . . .“

[1]) Es galt ja Inevidenz geradezu als notwendiges Zeichen der Offenbarung. Wir hatten am Schlufs unserer Betrachtung der H. O. bei Quenstedt gesagt, dafs vielleicht die Richtung seiner Theologie ihn zu der Annahme hingewiesen haben könnte, dafs das eigentliche Wesen der Heilsaneignung ein einheitlicher, übernatürlicher und in instanti stattfindender Prozefs wäre, der als solcher uns unerkennbar bleibt und nur durch seine Effekte in unser Auffassungsgebiet einträte. Wir werden jetzt sagen können, dafs in der That die Theologie jener Zeit sich in der Richtung einer solchen Auffassung bewegte, indem sie die Unerkennbarkeit der das Wesen Gottes und Christi darstellenden Dogmen behauptete, wie denn namentlich auch die unio mystica stets als etwas Unaussprechliches und unser Verständnis Übersteigendes dargestellt wird.

orthodoxen Theologen die protestantischen Grundforderungen energisch anwendeten, die mit jener zu kollidieren schienen. Dafs sie sich trotzdem behauptete, scheint das nicht darauf hinzuweisen, dafs sie ein berechtigtes Moment in sich trug? Es ist in dem zu suchen, was ihr Aufnahme verschaffte, in ihrem Zurückgehen auf das Wesen der religiösen Wahrheiten. Dafs in Christo sich Gott seinem wahren Wesen nach mit dem wahren menschlichen Wesen vereint, dafs wir unserem wahren Wesen nach mit demjenigen Gottes im Glauben vereint werden, diese Fassung des innersten Geheimnisses des Glaubenslebens konnte nicht anders als bestrickend auf evangelische Theologen wirken. Denn für den evangelischen Christen ist nun einmal alles daran gelegen, dafs Gott selbst wirklich und wahrhaftig in dem Leben eines wirklichen Menschen sich offenbart hat; und diesen Gott dank seiner Offenbarung wirklich und wahrhaftig in sein innerstes Leben, das dadurch erst sein wahres Ziel und seine wahre Bedeutung erhält, aufzunehmen, darauf kommt für ihn alles an. Und dafs diese Grundforderungen des Christen jene Dogmen so scharf und energisch begriffsmäfsig ausdrückten, das werden wir als den Grund dafür anzunehmen haben, dafs man darüber, dafs sie eine unzulängliche, der Heilsgewifsheit nicht genügende Erkenntnis geben, hinwegsah, wenn wir es so nennen dürfen. Die Betonung der Einigung des wahren Wesens Gottes und Christi und beider mit dem Gläubigen ist das berechtigte Moment in jener Anwendung der Metaphysik. Dafs dieselbe aber das wahre Wesen in ihren hinter aller konkreten Wirklichkeit liegenden Abstraktionen suchen liefs, statt in letzterer, in dem geschichtlichen Leben Christi und in der Aneignung der in jenem gegebenen Offenbarung Gottes, das war der Fehler, der zu der Umdeutung der protestantischen Lehre, wie wir sie in der orthodoxen Dogmatik sahen, führen mufste.

Die Folgen der metaphysischen Deutung der Heilsaneignung.

Denn es läfst sich doch nicht leugnen, dafs wir es mit einer solchen hier zu thun haben. Wenn wir auch an-

erkennen mufsten, dafs die Dogmatiker die protestantischen Grundforderungen energisch zu wahren suchten, wenn wir weiter soeben auch zugestehen mufsten, dafs die metaphysische Deutung selbst dazu dienen sollte, um die Realität der Gottheit Christi wie diejenige seiner Vereinigung mit den Gläubigen sicher zu stellen, so mufsten wir andererseits doch auch feststellen, dafs gerade infolge jener Deutung sich sehr erhebliche Verschiebungen in der Lehre vollzogen haben. Wir fanden ja, dafs der Glaube an Christus zur Voraussetzung der in einem hyperphysischen Prozesse bestehenden Heilsaneignung wurde, statt diese selbst zu sein. Und mit dieser Verschiebung scheint nun auch nicht blofs eine Modifikation der evangelischen Lehre, sondern eine bedenkliche Rückwärtsbiegung derselben nach der katholischen Anschauung gegeben zu sein. Denn Christus scheint hier wieder wie dort Voraussetzung zu werden, die es ermöglicht, dafs im Menschen gewisse übernatürliche Wirkungen hervorgebracht werden. Damit scheint aber das geschichtliche Heilsobjekt und die Aneignung des Heiles vollständig getrennt und somit die wesentlichste Errungenschaft der Reformation, die beide aufs innigste verbindet, nicht nur nicht gefährdet, sondern verloren zu sein. Allein es fällt doch einmal schon die bedenklichste Anschauung der katholischen Lehre hinweg, dafs der Mensch mit den allerdings aus Gnade verliehenen hyperphysischen Kräften sich das Heil erwerben mufs; wir sahen, dafs wenigstens die Wittenberger sowohl den Glauben wie auch die unio mystica allein von Gott gewirkt sein liefsen. Dafs ferner die aus der renovatio hervorgehenden guten Werke keinerlei Verdienst begründen konnten, dafür war schon durch die Ergreifung des Verdienstes Christi, das jedes andere unnötig machte, gesorgt. Und man kann auch nicht sagen, dafs Gott den Glauben, der ja allerdings Voraussetzung der Rechtfertigung ist, als eine Leistung vom Menschen verlange, auf Grund deren er ihm das Heil giebt: denn jener Glaube ist ja etwas, an dem nicht nur nicht

die eigenen Kräfte des Menschen den geringsten Anteil haben, sondern dessen ersten Akt — unter dem wir infolge der conversio instantanea den vollen Glauben werden verstehen müssen — jedenfalls Gott allein hervorruft. Und weiter fanden wir, dafs in der unio mystica Christus nicht blofs Voraussetzung der Heilsaneignung war, sondern zum Objekt derselben wurde. In der katholischen Lehre dagegen geht die infundierte Gnade doch über den Charakter einer hyperphysischen Kraft nicht hinaus, für deren Verleihung Christus nur die nötige Voraussetzung bildet, ganz abgesehen davon, dafs dort von einer innigen Vereinigung mit der menschlichen Natur Christi, weil die Ubiquitätslehre fehlt, nicht die Rede sein kann. Durch die unio mystica scheint also der innige Zusammenhang von Heilsobjekt und Heilsaneignung doch wieder hergestellt und ein Zurückbiegen zur katholischen Auffassung vermieden zu sein. Jedoch, wir sahen, dafs der Glaube die Vereinigung der Substanzen nicht vermitteln konnte, dafs er vielmehr nur die Voraussetzung dafür abgab, die es Gott ermöglichte, die Vereinigung seiner und Christi Substanz mit der des Christen hinter allen bewufsten Denk- und Willensakten desselben zu vollziehen. Dasjenige, was hier das Heilsobjekt aneignet, ist also nicht der Glaube, sondern ein mysteriöses Ereignis, das sich hinter dem bewufsten Leben in der Tiefe des menschlichen Geistes vollzieht. Nun ist es ja gewifs richtig, dafs Gott, wenn er sich mit dem Menschen vereinigt, diesen in seinen innersten Tiefen ergreift, kann und darf das aber hinter dem bewufsten Leben stattfinden? Jedenfalls ist das so zu stande gekommene religiöse Erlebnis nicht der durch das Wort der Offenbarung bewirkte christliche Glaube. Es gehört vielmehr einer anderen Gattung von Frömmigkeit an. Denn wenn die Substanz Gottes und Christi, d. h. das, was hinter der konkreten Offenbarung liegt, mit der Substanz des Menschen, d. h. dem, was hinter allen seinen konkreten Lebensäufserungen, ja sogar noch hinter den Vermögen der Seele liegt, sich vereinigen sollen, von welcher Be-

schaffenheit kann dann die Frömmigkeit, die in einem solchen Erlebnisse sich verwirklicht, nur sein? Der eine Faktor des letzteren, die menschliche Substanz, entbehrt aller konkreten Bestimmtheit, sie liegt noch dazu hinter allem bewufsten Leben, die Substanz Gottes andererseits ist das jeder Bestimmtheit bare reine Sein, die Substanz Christi endlich ist die Vereinigung des letzteren mit einer menschlichen Substanz, die in einzigartiger, geheimnisvoller Weise stattgefunden hat. Es sind also 3 durchaus unbestimmte Faktoren, in deren Vereinigung das religiöse Erlebnis besteht; man kann überhaupt fragen, ob denn zwischen denselben noch Unterscheidungen stattfinden können. Zunächst scheint ja zwischen göttlicher und menschlicher Substanz ein gewaltiger Unterschied zu sein; allein wenn man bedenkt, dafs die Substanz Gottes das reine Sein, der gänzlich unbestimmte Hinter- und Urgrund aller Dinge, sein soll und andererseits die Unbestimmtheit der menschlichen Substanz erwägt, so wird man sagen müssen, dafs ein Zusammenfliefsen beider kaum vermieden werden kann. Und so wird denn die Frömmigkeit, die sich in der Vereinigung beider Substanzen verwirklicht, ein durchaus unbestimmtes, verschwommenes Gepräge tragen, wie es ja auch dem vollkommen entspricht, dafs beide Substanzen hinter dem bewufsten Leben verbunden werden sollen. Dafs diese Frömmigkeit, die im Grunde genommen auf eine Verschmelzung von Gott und Mensch herauskommt, die sich allerdings nur jenseits des Bewufstseins vollziehen kann, der christlichen nicht entspricht, ist klar; sie wird sich ihr gegenüber dank ihrer Unbestimmtheit höchstens gleichgültig verhalten. Doch es soll nun auch in der unio mystica eine Vereinigung mit der Substanz der menschlichen Natur Christi stattfinden, gewinnt nicht vielleicht dadurch jene Frömmigkeit einen christlichen Charakter? Wir sahen ja, dafs als Folge der unio ein gegenseitiger Austausch der Aktionen und Leiden zwischen Christus und den Gläubigen stattfinden soll. Allein dies sind doch eben nur die Folgen

der unio; die letztere selbst bleibt ein auch hinsichtlich der Vereinigung mit Christus hinter dem bewufsten Leben stattfindender Vorgang, indem von allen konkreten Eigenschaften der Gläubigen wie Christi abgesehen wird. Und da gilt es denn auch hier, dafs die Substanz der menschlichen Natur Christi wie die des mit ihm Vereinten derartig unbestimmt ist, dafs ein Verschmelzen beider unausbleiblich erscheint. Wir sehen die orthodoxen Theologen ihre Lehre von der peculiaris approximatio der Substanz Gottes und Christi mit einer gewissen ängstlichen Sorgfalt von der Weigelianischen Lehre abgrenzen; es leuchtet aus diesen Bemühungen das Gefühl hervor, dafs man mit diesem Dogma thatsächlich von der Grenze der christlichen Frömmigkeit nicht mehr weit entfernt sei. Gewifs sehen wir allein schon aus dieser Furcht der Theologen, dafs sie von dieser andersartigen Frömmigkeit nichts wissen wollten, wie denn auch sonst nichts bei ihnen darauf hindeutet, dafs sie irgendwelche Neigung zu dieser Gattung von religiösen Erlebnissen gehabt hätten, dazu sind sie viel zu nüchtern; allein dadurch wird an dem Ergebnis nichts geändert, dafs sie dank der metaphysischen Deutung ein Dogma konstruiert haben, das nicht der christlichen, sondern einer andersartigen Frömmigkeit entspricht. Wohl ist Christus hier der protestantischen Lehre gemäfs Objekt der Heilsaneignung geworden, aber beide, Heilsobjekt und Aneignung desselben, sind derartig gedeutet worden, dafs sie dem durch die Reformation wieder erweckten christlichen Glauben nicht mehr entsprechen. Die Wahrheit, dafs Gott und Christus sich ihrem innersten Wesen nach dem Gläubigen erschliefsen, ist in eine Form gebracht, die nur noch einer andersartigen Frömmigkeit entspricht. Und anders ist es auch nicht der Fall mit den übrigen Stufen des ordo salutis: die Hinwegschaffung der inidonëitas naturalis für spirituale Wirkungen, die Verleihung der vires credendi und die Bewirkung der renovatio zeigte sich uns als ein hyperphysischer Prozefs, der hinter dem bewufsten Leben in den Seelenvermögen

stattfindet. Auch sie entsprechen nicht der christlichen Frömmigkeit, sondern einer solchen, welche das religiöse Erlebnis in einer vollständigen Negation alles konkreten Lebens — es geht ja hinter dem Bewufstsein vor sich — und in dem Aufgehen in dem unendlichen unbestimmten Sein sucht.

Unsere Dogmatiker haben nun sicher diese Art von Frömmigkeit ebensowenig gehabt, wie sie sich des pantheistischen Ursprungs und der pantheistischen Konsequenz des Gottesbegriffs des reinen Seins bewufst gewesen sind.[1]) Wir haben bereits gesehen, dafs die Unbestimmtheit der metaphysischen Begriffe einerseits und der Umstand andrerseits, dafs das reine Sein mit dem christlichen Gottesbegriffe das gemein hat, dafs beide Nicht-Welt und Weltgrund sind, die innige Verschmelzung von Metaphysik und Theologie ermöglichten, die wir in der orthodoxen Dogmatik finden. Diese Verbindung beider dürften wir zunächst als den Grund dafür anzusehen haben, dafs die Theologen nicht gewahr wurden, dafs dieser Metaphysik eine Frömmigkeit korrelat ist, die eine andere Beschaffenheit als die christliche hat. Einen weiteren Grund werden wir darin zu suchen haben, dafs der Inhalt jener Frömmigkeit entsprechend dem der metaphysischen Begriffe so unbestimmt ist, dafs sich derjenige der christlichen ihm einzuordnen scheint. Und schliefslich der Hauptgrund wird auch hier der sein, dafs, wie die Metaphysik das wahre Wesen der Dinge festzustellen sucht, so auch jene Frömmigkeit die Tiefen Gottes zu erreichen strebt. Das will aber auch der christliche Glaube und in diesem Punkte liegt daher gleichfalls das Berechtigte in jener Frömmigkeit.[2]) Dafs sie Gott aber in hinter dem Bewufstsein stattfindenden überschwenglichen Ereignissen finden will, statt im Glauben an seine Offen-

---

[1]) Vgl. Tröltsch a. a. O. 107.

[2]) Vgl. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. 1892. 14 ff.

barung in Christo ist ihr Fehler. Freilich während jenes relativ berechtigte Moment der Metaphysik zur Aufnahme verhalf, läfst sich hinsichtlich jener Frömmigkeit zunächst nur sagen, dafs es ihre Duldung von seiten der orthodoxen Theologen veranlafste. Denn, wie gesagt, sie selbst hatten jene nicht; ein Arndt aber wurde doch von einem nicht geringen Teil unter ihnen in Schutz genommen; Angriffe gegen einen Nicolai sind überhaupt kaum zu verzeichnen.[1]) Wir haben gesehen, dafs auf die Konstituierung des Dogmas der unio mystica in der orthodoxen Theologie der Einfluſs der Mystik wohl nicht hoch anzuschlagen ist, sondern dafs es seine Entstehung metaphysischen Erwägungen verdankt; es mufs aber jedenfalls zugegeben werden, dafs jene mystische Frömmigkeit schwerlich in den Protestantismus hätte eindringen können, wenn nicht das Dogma sie begünstigt hätte. Wir sahen ja, dafs die unio mystica in der Formulierung der Wittenberger weit mehr jener Frömmigkeit als der christlichen entspricht; soll sie also für das religiöse Leben flüssig gemacht werden, jene geradezu fordert.[2]) Und wer nun andrerseits fest im Glauben der evangelischen Frömmigkeit stand, dem erschien doch jene Mystik nicht verdächtig, weil sie einmal mit ihrem allem religiösen Leben als Charakter anhaftenden Zuge nach den Tiefen der Gottheit auch eine Seite der Frömmigkeit des Christen berührt und weil sie weiter hinter jenem Dogma, das die Gottesgemeinschaft aufs beste darzustellen scheint, sich decken konnte. Es wird uns jetzt auch klar sein, dafs, je mehr Fortschritte die metaphysische Deutung der christlichen Lehre, vor allem derjenigen von der Heilsaneignung machte, — wie wir ja in unseren bisherigen Ausführungen festgestellt haben — desto günstiger der Boden für die mystische Frömmigkeit in der lutherischen Kirche werden mufste. Hier werden

[1]) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus. II. 86. Herzog u. Plitt. Real-Encyklopädie. I. 691.

[2]) Vgl. Kaftan, Wesen der christlichen Religion. 395. Wahrheit der christlichen Religion. 198 ff.

wir jenen Einfluſs der lutherischen Dogmatik auf den Pietismus suchen müssen, von dem wir bereits früher bemerkten, daſs er noch höher anzuschlagen sei als die fast unveränderte Annahme des Lehrgehalts derselben. Denn die nach religiösem Leben bedürftigen Gemüter konnten aus dem Dogma der H. O. nicht mehr recht die christliche Frömmigkeit schöpfen; auch die Rechtgläubigkeit, die ja für das Dogma der Trinität und der zwei Naturen in Christo ein kaum noch mit Fömmigkeit zu bezeichnendes Korrelat abgab, konnte mit der unio mystica, die direkt ein mit dem menschlichen Intellekte nicht mehr faſsbares Erlebnis forderte, nicht recht etwas anfangen. Was Wunder, daſs derartige Gemüter sich der anderen, jener mehr entsprechenden Frömmigkeit zuwandten. Daſs die Gefahr, damit aus dem Glauben an die Offenbarung in Christo herauszutreten, nicht bemerkt wurde, war eben die Folge davon, daſs das Dogma, das jene fremde Frömmigkeit förderte, doch auch die Vereinigung mit Christo lehrte. Aber damit ist der Einfluſs, den die Gestaltung der orthodoxen Dogmatik auf den Pietismus ausübte, noch nicht erschöpft; schon der Ausbildung des Dogmas von der H. O. an und für sich müssen wir einen solchen zusprechen. Wir sahen, daſs sich bei derselben Heilsobjekt und Aneignung desselben trennten; jedes derselben wurde im Verein mit der misericordia Dei zum selbständigen Principium salutis. Nun verlangt der Mensch doch vor allem das Heil zu besitzen. Wenn jetzt die Heilsaneignung zu einem hyperphysischen, selbständig neben das Heilsobjekt tretenden Prozeſs wurde, war es da nicht selbstverständlich, daſs für die Frömmigkeit auf ihn der Nachdruck fallen muſste, daſs sie das Schwergewicht auf die inneren Erfahrungen, die in der Entwicklung dieses Prozseses gemacht wurden, verlegte, statt auf die objektive Offenbarung?[1]) So ist es gewiſs nicht zufällig, daſs wir bei dem ersten bedeutenderen pietistischen Systematiker, bei Breithaupt, die Lehre der Heilsaneignung vor Christi Person

[1]) Vgl. Ritschl a. a. O. II. 404.

und Werk abgehandelt finden. Und die Forderungen der Beobachtung des inneren Lebens, — vor allem der Feststellung des Gnadendurchbruchs — von seiten des Pietismus, sie zeigen sehr deutlich den hier waltenden Einfluſs.[1]) Allerdings kann man zweifelhaft sein, ob diese Einflüsse des Dogmas auf den Pietismus als direkte zu bezeichnen sind. Der letztere knüpfte doch an die ältere protestantische Mystik eines Arndt u. s. w. an und hat von dieser gewisse Züge einer andersartigen als der christlichen Frömmigkeit gewonnen.[2]) Der Einfluſs des Dogmas scheint demgemäſs doch wohl darauf zu beschränken zu sein, daſs es das Eindringen jener in jeder Beziehung begünstigte. Der Einfluſs der Lehre von der H. O. auf die pietistische Bewegung ist also mehr negativer Natur: sie vermochte dank ihrer Gestaltung das Eindringen auſserchristlicher mystischer Elemente in dieselbe nicht zu verhindern. Die Folge davon war, daſs diese Bewegung nicht das werden konnte, was sie doch sein wollte: eine Erneuerung der Frömmigkeit der Reformation, denn die Bedingungen derselben waren in der Ausgestaltung, die unser Dogma erhalten hatte, zu sehr zurückgedrängt.[3])

Die Lehre von der H. O. in der lutherischen Dogmatik stellt sich uns als die Vollendung der metaphysischen Deutung des evangelischen Glaubens dar. Gleichzeitig ist sie die letzte der von der lutherischen Orthodoxie aus-

---

[1]) Gerade deshalb scheint die conversio instantanea von den späteren Orthodoxen aufgegeben worden zu sein. Hollaz meint, daſs Dannhauer, Quenstedt, Calov damit respexisse videntur 1) regenerationem infantum, 2) Collationem initiorum fidei in adultis quoad primam cogitationem sanctam et desiderium. Examen theol. acroamat. Ausg. 1741. 881.

[2]) Man kann bei dem Pietismus, der sich an das Dogma hielt, nur von Zügen der mystischen Frömmigkeit sprechen, vor allen bei Spener. — Vgl. Ritschl. a. a. O. II. 121. 98. — Übrigens kann auch bei Arndt und Nicolai nur von — allerdings stärker hervortretenden — Zügen jener Frömmigkeit die Rede sein.

[3]) „Spener war es im Gefüge der hergebrachten Theologie nicht mehr geheuer, ohne daſs er über sie hinaus zu gelangen vermochte.“ Ritschl a. a. O. II. 121. Anm. 140.

gebildeten Lehren. Sie schliefst eine Entwicklung ab, deren Beginn sich bereits bei den Reformatoren sehen läfst und deren Inhalt man kurz als die Einbildung der überlieferten Dogmen in die evangelische Glaubenslehre bezeichnen kann. Das Wesentlichste in dieser Entwicklung ist, dafs das Dogma von Christo in der unio mystica sein Korrelat und damit die ihm gebührende Stellung als Heilsprinzip empfängt — wenn auch letztere nicht zum vollen und klaren Ausdruck kommt infolge der nun einmal nicht zu beseitigenden Bedeutung der Rechtfertigung, wie wir gesehen haben. An diese Hauptänderung schliefst sich dann an: eine dem metaphysischen Charakter des christologischen Dogmas entsprechende Deutung der übrigen Momente der Heilsaneignung einerseits und eine Verschiebung der Stellung des auf die Thatsachen des geschichtlichen Lebens Christi gerichteten Glaubens und damit zugleich der Rechtfertigung andrerseits. Beide werden zu Voraussetzungen eines hyperphysischen Prozesses. Wir sahen nun, dafs die lutherischen Dogmatiker in dieser Entwicklung nach Kräften die protestantischen Grundforderungen zu wahren suchten; wir werden weiter darin, dafs die Zwei-Naturenlehre in der unio mystica ihr Korrelat empfängt, einen echt evangelischen Zug erkennen müssen — sie ist doch die Lehre von der Person Christi —; trotzdem haben wir aber auch feststellen müssen, dafs die Lehre von der H. O. nicht nur nicht das Eindringen einer fremdartigen Frömmigkeit verhinderte, sondern sogar begünstigte. Daraus sehen wir aber, dafs wir in jener Entwicklung der lutherischen Dogmatik und insbesondere in der Lehre von der H. O. nicht blofs eine Einbildung der überlieferten Dogmen in die evangelische Glaubenslehre zu erblicken haben, sondern dafs die metaphysische Deutung der letzteren eine bedenkliche Umbildung derselben ist. Wir sahen, dafs das Dogma von den zwei Naturen in Christo und die apprehensio meriti Christi sich in der C. F. und bei den älteren Dogmatikern noch mit dem einheitlichen Grundsatze der Reformation vertragen.

Sobald aber die Heilsaneignung nach der bei ersterem Dogma angewendeten Metaphysik gedeutet und dem Glauben an die Person und das Werk Christi die jener Änderung entsprechende Stellung einer Voraussetzung angewiesen wird, wie wir es im ordo salutis bei den Wittenbergern finden, da wird die so umgebildete Lehre für die christliche Frömmigkeit nahezu unbrauchbar und die Förderin einer ihr fremdartigen Mystik. Die Bedeutung der Lehre von der H. O. für die Entwicklung der lutherischen Dogmatik besteht also darin, daſs sie die Umbildung derselben mit Hilfe der Metaphysik mit ihrer eigenen Entstehung zum Abschluſs bringt und daſs sie gleichzeitig die Verwertung derselben für die christliche Frömmigkeit nahezu unmöglich macht. Damit ist aber gegeben, daſs dieser Schluſspunkt der Entwicklung der lutherischen Dogmatik zugleich der Beginn der Auflösung dessen, was jene geschaffen hatte, sein muſste. Denn ein Dogma, das für die Frömmigkeit unbrauchbar ist, läſst sich auf die Dauer nicht halten. Das sehen wir bereits darin, daſs der ordo salutis der Wittenberger, der doch entschieden der Entwicklung, die die Dogmatik nun einmal genommen, am konsequentesten entspricht, von einem Musaeus abgelehnt wurde. Das zeigt sich weiter darin, daſs wir bereits in demjenigen Pietismus, der die lutherische Lehre so gut wie unverändert recipierte, selbst bei einem Spener, eine gewisse Gleichgültigkeit gegen dieselbe sehen;[1]) sie konnte dank ihrer Entstehung aus einer Verschmelzung von Christentum und Metaphysik keine der beiden entsprechenden Frömmigkeitsformen befriedigen. Sie konnte daher, als die zersetzende Kritik des Rationalismus sich ihr nahte, sich nicht auf die Frömmigkeit, die ihr vornehmster Schutz sein sollte, stützen und brach zusammen.

[1]) Vgl. Ritschl, a. a. O. II. 159. 405.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01042 2410